

A
8927
H9723Y

إلى

طرح حسين

في عيد ميلاده السبعين

دراسات

مهداة من أصدقائه وتلاميذه

أشرف على إعدادها

جند الرمن بروجي



دار المعارف بمصر

١٩٦٢

ط
نيس
وحيات

فهرس الكتاب

القسم العربى *

صفحات

- عبد الرحمن بدوى : تقديم (٧) - (٨)
 الدكتور طه حسين ، لوحة حياته (٩) - (١٧)
 : « » « » « » مؤلفاته (١٩) - (٢٦)
 : « » « » « » ما ترجم من مؤلفاته (٢٧) - (٢٨)
 حسن حسنى عبد الوهاب : رواة اللغة والأدب فى العصر العربى الأول ١ - ١٣
 محمد عزيز الحبابى : محاولة تحديد « شخصية إسلامية » ١٥ - ٢٧
 شارل پلات Charles Pellat : ابن قتيبة والثقافة العربية ؟ ٢٩ - ٣٧
 خليل يحيى نامى : وزن « أفعل » من الفعل المزيد ٣٩ - ٤٤
 س . دى لوجييه دى بوركى S. de L. de Beaurecueil : كتاب
 « نهج الخاص » لأبى منصور معمر الأصفهاني - تحقيق ومقدمة . ٤٥ - ٧٤
 هنرى ماسيه Henri Massé : الرسالة الموسومة برسالة لا إله إلا الله ،
 لرشيد الدين فضل الله - تحقيق ومقدمة . ٧٥ - ٨٣
 عبد الرحمن بدوى : حازم القرطاجنى ونظريات أرسطو فى البلاغة
 والشعر مع تحقيق قسم من « منهاج البلغاء وسراج الأدباء » . ٨٥ - ١٤٦
 محمد عبد الهادى شعيرة : المرابطون فى الثغور البرية العربية الرومية
 عند جبال طوروس فى صدر الدولة العباسية . ١٤٧ - ١٦٨
 لطفى عبد البديع : التكامل فى القصيدة العربية . ١٦٩ - ١٨٠
 شوقى ضيف : المثل العليا فى شعر الفروسية الجاهلية . ١٨١ - ١٨٢
 جورج قنوائى : فخر الدين الرازى : تمهيد لدراسة حياته ومؤلفاته ١٩٣ - ٢٣٤
 عبد العزيز الأهوانى : أمثال العامة فى الأندلس . ٢٣٥ - ٣٦٨
 محمد كفافى : الحملة الفرنسية فى رواية أحد المعاصرين . ٣٦٩ - ٣٩٦
 السيد يعقوب بكر : الضمير « أنا » فى اللغات السامية . ٣٩٧ - ٤٠٧
 عبد القادر القوط : حركات التجديد فى الشعر العباسى . ٤٠٩ - ٤٥٥

* راعينا فى ترتيب المقالات تاريخ ورودها إلينا .

نيسب

نيسب

نيسب

نيسب



ملتزم الطبع والنشر : دار المعارف بمصر - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج. ع. م.

القسم غير العربي

	Pages
Louis Massignon : Sur la loyauté d'Al-Ma'arri en matière de tawhîd	1 - 5
Jacques Berque : Sur un motif ornemental	7 - 15
Louis Gardet : La Culture arabe et sa vocation universelle ...	17 - 23
G.E. von Grunebaum : The sacred character of Islamic cities	25 - 37
Adolf Grohmann: Eine neue arabische Inschrift aus der ersten Hälfte des I. Jahrhunderts der Hira	39 - 40
R.B. Serjeant : Haram and Hawṭah, the sacred enclave in Arabia	41 - 58
Jacques Jomier : Reflexions sur quelques romans égyptiens ...	59 - 65
Mlle. Marie Thérèse d'Alverny: La tradition manuscrite de l'Avicenne latin	67 - 78

تقديم

إلى العَلَم الشامخ في الأدب المعاصر
إلى رائد النزعة الإنسانية في الفكر العربي الحديث
إلى الأديب الذي فتح للأدب العربي آفاقاً عالمية
إلى المفكر الحر الذي ناضل بقلمه وعلمه وعمله من أجل رفع لواء الحرية
الفكرية في مختلف مرافق الحياة الروحية
إلى القلب الكبير النابض مع المستضعفين ، الحاني على المحرومين ، الثائر
للمعذَّبين والمضطهدين ، المنافع في سبيل كرامة بني الإنسان
إلى العقل المحيط بشتى فروع الثقافة العالمية ، الداعي دعوة التحرر من أغلال
التقاليد المتحجرة والقيم البالية ، العامل على تهئية أسباب العلم والنور للناس أجمعين.
إلى الناقد الذي أنشأ شريعة قيسم جديدة ، وابتدع موازين للنقد النافذ إلى
عمائق الآثار الفكرية والأدبية
إلى الساحر بفصاحة لسانه ونصاعة بيانه وعذوبة موسيقى أسلوبه وإيقاع كلماته
ونبراته

إلى الدكتور طه حسين

يُهدى نفرٌ من أصدقائه ومريديه ، العارفين بعظيم فضله وببالغ أثره في الأدب
والفكر بعامة ، والبعث الروحي العربي بخاصة — يهدون هذه الدراسات التي تدور
حول موضوعات وفي ميادين للبحث كان له فيها جميعاً مكانُ الصدارة ، ومنزلةُ
المُلهم الأكبر والقاتح لكثير من أغلاقها ، والمثير لعديد من مشكلاتها ، والدارس
الواعي المبين عن نواحيها الدقيقة والخليلة
كيف لا ، وهو الذي أدخل منهج النقد التاريخي الوثيق في دراسة الأدب
الجاهلي ، فزعزع المسلمات التقليدية الموروثة فيما يتصل به ، وكشف ما فيه من
انتحال وعمالقة الانتحال من دوافع وأسباب ، وبهذا وضع للنقد الفيلولوجي الأساس

المتين لكل دراسة في هذا الميدان .
وهو الذي أنشأ أجمل ترجمة ذاتية عرفها الأدب العربي ، ويندر أن نجد
ضربها في الآداب العالمية : دقة تحليل ، وصدق تعبير ، وجمال بيان ، وروعة
تصوير .

وهو الذي أسهم بأوفر قسط في إيجاد القصة العربية حتى استوت على النمط
العالمي .

وهو الذي أضاء تاريخ صدر الإسلام بنظرات نافذة ولوامع وسوانح وضاء
لا تغنى عنها معطيات الوثائق ولا المرد المختصر على ما في الأسانيد .

وهو الذي سعى إلى نشر التراث الكلاسيكي ، واليوناني منه بخاصة ، بين أبناء
العربية حتى يكون عن ذلك إخصابٌ روحي جديد للعقل العربي إيداناً يبعث
روحي جديد — فكان صنيعة في هذا صنيع ارسموس بالنسبة إلى الآداب الأوربية
في عصر النهضة الأوربية ؛ ولكم بذل في سبيل ذلك : إمّا بالنقل ، أو التحليل ،
أو إنشاء الدراسات الكلاسيكية في الجامعات المصرية ثم السهر عليها ودفع كيد
الجاهلين عنها .

وهو قبل هذا كله الناقد الذي استطاع أن يرسم للأدب طريقه الصحيح ،
وأن يتخذ سُلماً للقيم جديداً سامقاً ، وأن يوجه الأدب والنقد في الاتجاه الأصيل
الخصب الحى الذى من شأنه أن يدفع الإنتاج الأدبي العربى فى صدر الركب
العالمى وأن يرفعه إلى المستوى الإنسانى .

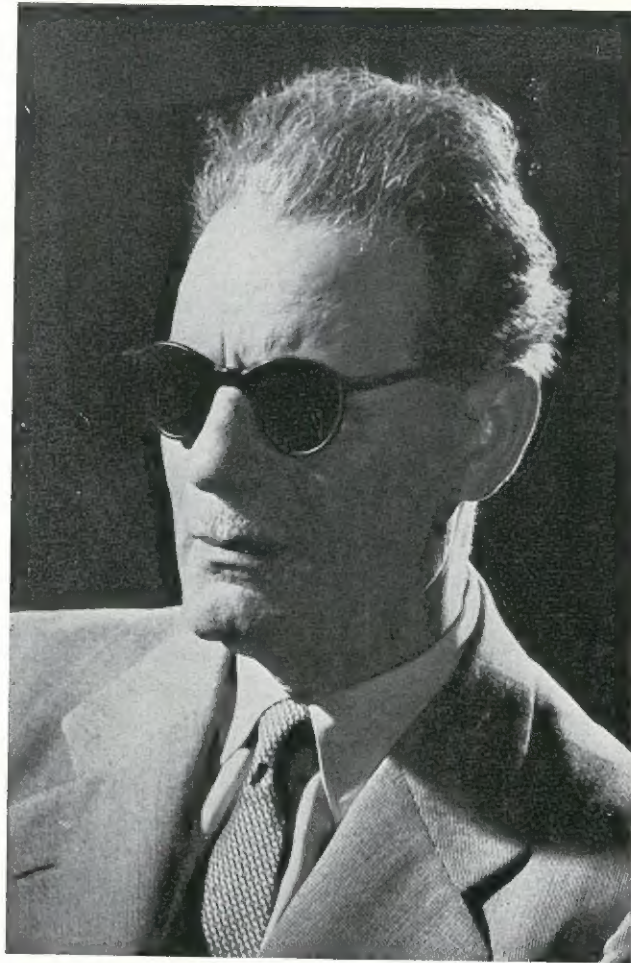
ولهذا أصبح الموقظ الأكبر للعقل العربى

فباسم آلاف الآلاف من المثقفين

وباسم الباحثين والأدباء والمفكرين الذين يدينون لآثاره الروحية بالفضل كل
الفضل

يرفع أصحاب الدراسات المودعة في هذا السَّمَر هذه الهدية المتواضعة إليه
بمناسبة عيد ميلاده السبعين — عرفاناً بالجميل ، وتقديراً لعقله الفذّ وقلبه النبيل .

عبد الرحمن بدوى



الدكتور طه حسين

لوحة حياته

١٨٨٩ : ولد طه حسين في ١٤ نوفمبر سنة ١٨٨٩ في عزبة « الكيلو » ، وتقع على مسافة كيلومتر من « مغاغة » بمحافظة المنيا بالصعيد الأوسط ، وكان والده حسين على موظفًا في شركة السكر التي كانت تملك أراضي الدائرة السنية في تلك المنطقة ، وأنجب ثلاثة عشر ولداً سابعهم طه حسين .

١٨٩٥ : كُفّ بصره : « أصابه الرمد » ، فأهمل أياماً ، ثم دُعي الخلاق فعالجه علاجاً ذهب بعينه « الأيام » ج ١ ص ١٢٠

١٨٩٨ : حفظ القرآن الكريم

١٩٠٢ : غادر قريته وتوجه إلى القاهرة طلباً للعلم في الأزهر . وبعد أن أدى امتحاناً في القرآن انتسب إلى الأزهر ، وحضر دروس المبتدئين ، واستمر على ذلك ثلاث سنوات . وسمع آخر درسين ألقاهما الشيخ محمد عبده في الأزهر في غضون شتاء سنة ١٩٠٥ م .

١٩٠٥ - ١٩٠٧ : حضر دروس المتوسطين في الفقه والنحو .

١٩٠٧ : بدأ الدروس مع الطلبة المتقدمين ، فحضر دروس الشيخ محمد بخيت (الذي أصبح فيما بعد مفتياً للديار المصرية) في الفقه الحنفي ؛ وحضر دروس الشيخ محمد حسنين العدوي في المنطق ؛ ودروس الشيخ محمد مصطفى المراغي في التوحيد ، وكان يقرأ مع طلابه كتاب « الجريدة » ؛ وحضر ودروس أصول الفقه على الشيخ محمد راضي . وهذا الشيخ يلتقي دروسه في بيته بعد أن أخرج من الأزهر ، ويدرس لطلابه « مُسَلَّم الثبوت » في أصول الفقه ، « وسَلَّم العلوم » في المنطق . وقرأ « إيساغوجي » في المنطق على الشيخ عاشور الصدقي ، وكتاب « التهذيب » على الشيخ

محمد حسنين العدوى . وحضر « شرح ابن عقيل على الألفية » على الشيخ دراز . وكان قد بدأ في المنطق « بإيساغوجي » وثني « بشرح الخبصى » - على الشيخ العدوى هذا .

١٩٠٨ : بدأ يتبرم بالأزهر ، فلم يكن يحضر غير درس الفقه في الصباح على الشيخ بخيت ؛ ودرس الأدب على الشيخ سيد المرصفي : وكان في البدء يلقيه في الضحى ثم ألقاه بعد ذلك في المساء ، واستمر يقرأ عليه إلى أن منع الشيخ سيد المرصفي من تدريس الأدب . واستاء منه شيخ الأزهر هو وصاحبه أحمد حسن الزيات والشيخ محمود الزناتي ، فأظهر طردهم . واستمر الطرد لمدة قصيرة ، إذ توسط أحمد لطفي السيد (باشا) لدى الشيخ حسونة فأعيدوا . وكان يحضر أحياناً درس البلاغة في شرح السعد على « التلخيص » - على الشيخ عبد الحكيم عطا ، وفي الوقت نفسه يثابر على التردد إلى دار الكتب .

١٩٠٨-١٩١٤ : وأنشئت الجامعة المصرية القديمة في هذه السنة ، سنة ١٩٠٨ ، فاختلف إليها طه حسين منذ البداية . فسمع دروس أحمد زكي بك (باشا) في الحضارة الإسلامية ودروس أحمد كمال (باشا) في الحضارة المصرية القديمة ، ودروس إجناتسيو جويدي Ignazio Guidi في أدبيات الجغرافيا والتاريخ . وكان الأستاذ جويدي يدرس بالعربية ، ولضعف صوته كان له معيد يردد ما يقول .

وعدل جويدي عن المحيى إلى مصر ، وجاء ليتمان Enno Litmann لتدريس اللغات السامية فدرس السريانية وأصول العبرية والحبشية . ثم جاء نلينو سنة ١٩١٠-١٩١٣ وقد درس أولاً تاريخ الفلك عند العرب ، ثم تاريخ الأدب العربي . كذلك درس له سانتلانا تاريخ الفلسفة الإسلامية ، وكان له في نفسه أثر عميق لا يزال يذكره بالتقدير والإجلال . وكان يصحب سانتلانا إلى بعض دروس الأزهر ، فحضر معه درساً في التفسير كان يلقيه الشيخ سليم البشري ، وكان مرة يفسر آية : « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا إلا » أن يشاء الله « (سورة الأنعام آية ١١١) ، فاعترض الدكتور طه على تفسير الشيخ قائلاً : إن هذا جبرية مطلقة . فقال الشيخ البشري : من أين

تعلمت هذا الكفر ؟ من أساتذتك الإفرنج ؟ ! فحُثه سانتلانا على السكوت . وكان يدرس الفلسفة الإسلامية قبل سانتلانا الأستاذ محمد سلطان . كذلك حضر دروس الأستاذ ميلوني في تاريخ الشرق القديم ، وخصوصاً تاريخ بابل وأشور وشومر ، وقد توفي ميلوني في مصر ؛ ودروس الأستاذ ماسينيون سنة ١٩١٢ - سنة ١٩١٣ عن الاصطلاحات الفلسفية .

وكان قد بدأ تعلم اللغة الفرنسية منذ سنة ١٩٠٨ ، فلما استأنس من نفسه قدرة على متابعة الدروس التي تلقى بها ، حضر دروس الأدب الفرنسي التي كان يلقيها الأستاذ لوى كايمان Louis Clément ، وكان أستاذاً في جامعة ليل Lille وانتدب للتدريس في الجامعة المصرية آنذاك .

واستمع إلى دروس الجغرافيا التي كان يلقيها إسماعيل رأفت ، ولم يدرس لطلابه غير أفريقية الغربية وبعض جزر المحيط .

وفي تلك الأثناء كان يحضر رسالة للدكتوراه ، ولم يكن التقليد قد جرى بعد بأن يحضرها تحت إشراف أستاذ ، فحضرها بنفسه وقدّمها ، فنوقشت بين يدي الجمهور في ١٥ مايو سنة ١٩١٤ ، وكان أعضاء لجنة الحكم على الرسالة هم : الشيخ محمود فهمي والشيخ محمد الحضري والشيخ محمد المهدي . ورأى الأولان منح صاحب الرسالة درجة فائق ، وأبى الشيخ محمد المهدي ، ذلك لأن الدكتور طه كان قد قال في الرسالة : « وزعم شيخنا محمد المهدي . . . » فأسرها في نفسه ، وعارض في منحه تلك الدرجة ، ومنح الدكتوراه بدرجة جيد جداً .

وهذه الرسالة : « ذكرى أبي العلاء » كانت كما قال الدكتور طه في مقدمتها : « أول كتاب قدّم إلى الجامعة ، وهو أول كتاب امتحن بين يدي الجمهور . وهو أول كتاب نال صاحبه إجازة علمية منها (أى من الجامعة) » . لكن الكتاب لم ينشر فوراً ، بل نشر في العام التالي ، نشره عبد الحميد حمدي ، سنة ١٩١٥ وطبعه في مطبعة الواعظ . وكان لهذا الحدث أثره البعيد في الأوساط العلمية كلها لأنه أول رسالة دكتوراه منحتها الجامعة المصرية .

وكان بسبيل أن يحدث ضجة لولا أنها أميتت في المهدي . ذلك أن أحد أعضاء الجمعية التشريعية ، وهو عبد الفتاح الجمل عن بورسعيد ، قدم سؤالاً في الجمعية

التشريعية وطالب بحرمات طه حسين من حقوق الجامعيين لأنه ألف كتاباً فيه إلحاد وكفر ، هو هذه الرسالة . وكانت الأسئلة تقدم أولاً إلى رئيس الجمعية التشريعية ، وكان يومئذ سعد زغلول ، فأحضر صاحب السؤال وأقنعه بالعدول عن سؤاله لما يترتب على ذلك من ضرر سيمتد إلى الأزهر أيضاً ولن يقتصر على الجامعة ! فأتت هذه الحركة في مهدها .

١٩١٤ : وقررت الجامعة إيفاده في بعثة إلى فرنسا . وكان من المقرر أن يسافر في ٢ أغسطس ، لكن لما قامت الحرب العالمية الأولى في يوليو أجل سفره كما أعيد بعض الطلاب الذين كانوا يدرسون في أوروبا . ثم أذن له بعد ذلك بالسفر ، فسافر في نوفمبر سنة ١٩١٤ على ألا يذهب إلى باريس لقربها من ميدان الحرب . فسافر إلى مونبلييه .

وهنا في مونبلييه اهتم خصوصاً بدراسة اللغة الفرنسية وكان لا يحسن الكلام بعدئذ بها ، كذلك حضر بعض الدروس في جامعة مونبلييه : فحضر دروساً في علم النفس على الأستاذ فوكو ، ودروساً في الأدب الفرنسي وفي التاريخ الحديث . وبقى في مونبلييه من نوفمبر سنة ١٩١٤ إلى سبتمبر سنة ١٩١٥ .

١٩١٥ : وأفلست الجامعة المصرية ، فقررت إعادة مبعوثها . فعاد الدكتور طه ، وبقى في مصر بضعة أشهر ، حدث في أثناءها أن اختلف إلى درس للشيخ محمد المهدي ، فلم يرقه وأعلن رأيه هذا في جريدة « السفور » ، مقارناً بين درس الشيخ المهدي ودروس أساتذة الآداب الفرنسية التي سمعها في فرنسا . فاستشاط الشيخ المهدي غضباً ، وشكاه إلى مجلس إدارة الجامعة ، وحاول إصدار قرار بمحو اسمه من بين طلاب البعثة إلى فرنسا وكانوا بسبيل العودة ، لكن علوى باشا أصلح ما بين التلميذ وأستاذه بواسطة على بهجت مدير دار الآثار ، فانتهت هذه الخصومة التي أوشكت أن تحرمه من العودة إلى فرنسا .

ثم تدخل السلطان حسين كامل لحل أزمة الجامعة فانصلح مركزها المالي ، وتقرر إعادة إيفاد مبعوثها العائدين ، وقابلوا قبل سفرهم السلطان حسين ، وسألهم ؛ وسأل الدكتور طه سؤالاً عن أول من أنشأ التعاليم العالی في مصر ، فلم يجر جواباً !

وهكذا عاد إلى فرنسا في شهر ديسمبر سنة ١٩١٥ فذهب هذه المرة إلى باريس ، والتحق بكلية الآداب بجامعة باريس . واستمر يتابع دروس اللغة الفرنسية ، وبدأ في دراسة اليونانية واللاتينية . وبدأ يفهم الدروس التي تلقى باللغة الفرنسية فحضر التاريخ اليوناني على جلوتز Glotz والتاريخ الروماني على G. Block والتاريخ الحديث على سينوبوس Seignobos وحضر دروساً في علم الاجتماع أولاً على إميل دوركهايم Emile Dürkheim الذي حضر تحت إشرافه رسالة عن الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون . وبعد وفاة دوركهايم حضر على سلسطان بوجليه Célestin Bouglé وهو الذي اشترك في المناقشة مكان دوركهايم . كما حضر دروس كازانوف في تفسير القرآن ، وكان يلقيها في الكولج دي فرانس Collège de France .

١٩١٧ : واستطاع الحصول على درجة الليسانس في الآداب من السوربون في سنة ١٩١٧ ، وقد حصل في اللاتينية على ١٦ درجة من عشرين . وحضر دروس شارل ديل Charles Diehl عن بيزنطة وعن العصور الوسطى ، كما حضر دروس لانسون Lanson في الأدب الفرنسي . وحضر دروس ليلي بريل Lévy-Bühl عن ديكرت .

١٩١٧ : وفي ٩ أغسطس اقترن بالسيدة سوزان ، التي سيكون لها أثر ضخم في حياته .

١٩١٨ - ١٩١٩ : وفرغ من رسالة الدكتوراه عن ابن خلدون ، ونوقشت في يناير سنة ١٩١٨ . وكانت لجنة الحكم على الرسالة تتألف من بوجليه Célestin Bouglé وجستاف بلوك Block وكازانوف

Casanova

ثم عمل بعدها دبلوم الدراسات العليا في مايو - يونيو سنة ١٩١٩ وكان موضوع رسالته لنيل هذه الدبلوم هو :

La loi de lèse-majesté sous Tibère d'après Tacite

واضطر من أجل ذلك إلى قراءة كتاب القانون المدني الروماني في ثمانية أجزاء ، وكتاب القانوني الجنائي الروماني في ثلاثة أجزاء ، وكلاهما تأليف مومسن Mommsen العالم الشهير المختص في التاريخ الروماني . وكان عليه أن يأتي بالنصوص في أصلها

اللاتيني ليكشف عن مدى علمه باللاتينية . وقد حصل على درجة ممتاز على هذه الرسالة .

١٩١٩ : وعاد إلى مصر في أكتوبر سنة ١٩١٩ فعين مباشرةً أستاذاً للتاريخ القديم (اليوناني والروماني) ، واستمر في هذا المنصب حتى سنة ١٩٢٥ .

١٩٢٥ : وفي هذه السنة ألحقت الجامعة المصرية القديمة بالدولة فأصبحت حكومية بعد أن ظلت أهلية من سنة ١٩٠٨ حتى سنة ١٩٢٥ ، فعين الدكتور طه حسين أستاذاً للتاريخ الأدب العربي في كلية الآداب .

١٩٢٦ : وفي سنة ١٩٢٦ أصدر كتابه « في الشعر الجاهلي » . فقامت ضجة هائلة ، أقوى عوامل إثارتها عوامل سياسية . فقدم أحد النواب الوفديين ، وهو عبد الحميد البناني ، استجواباً بشأن هذا الكتاب . واختلف أعضاء مجلس النواب ، وكانت الوزارة برئاسة عدلي باشا ، فهدد بالاستقالة ، فسوى الأمر داخل المجلس . ولكن ما لبثت الزوبعة أن ثارت خارج المجلس ، وقام ذلك العضو برفع الدعوى العمومية أمام النيابة ؛ وكان الدكتور طه متغيباً في العطلة الصيفية فلما عاد وجد الخصومة على أشدها في الصحف وفي كل مكان . وأصدرت النيابة قرارها ، وانتهى الأمر إلى سحب كتاب « في الشعر الجاهلي » من البيع .

١٩٢٨ : عين عميداً لكلية الآداب ، فأثار ذلك أزمة سياسية . كان على الشامي وزيراً للمعارف وكان وفدياً ، فتدخل للحيلولة دون تعيينه لأن الوفديين كانوا يعضونه لصاته الوثيقة بالأحرار الدستوريين . وطلب إلى الدكتور طه أن يستقيل ؛ وحسماً للأمر قبل الدكتور أن يستقيل بشرط أن يعين أولاً ، فعُين يوماً وقع فيه بعض الأوراق ، وفي المساء قدّم استقالته . وأعيد ميشو Michaud الفرنسي .

١٩٣٠ : ثم انتهت مدة ميشو عميداً للآداب ، فاخترت الكلية الدكتور طه عميداً . ووافق على تعيينه وزير المعارف آنذاك ، مراد سيد أحمد ، الوزير في وزارة إسماعيل صدق الأولى . وبعد يومين طلب منه أن يستقيل من الحكومة ليصبح رئيساً لتحرير جريدة « الشعب » لسان حال حزب الشعب

الذي أنشأه صدق باشا حديثاً ، فرفض وأثر البقاء في الجامعة . وألحوا عليه من قبيل صدق في قبول رئاسة التحرير ، فأصر على الرفض ، وأسرّها صدق في نفسه .

١٩٣٢ : وفي هذه السنة حدثت الأزمة الكبرى في مجرى حياته الخارجية . ففي فبراير سنة ١٩٣٢ كانت الحكومة تريد أن يمنح الدكتوراه الفخرية من كلية الآداب بعض السياسيين وهم : على ماهر وإبراهيم يحيى وعبد العزيز فهمي وتوفيق رفعت . فأبى الدكتور طه حفاظاً على مكانة الدكتوراه . ودعاه حلمي عيسى وزير المعارف آنذاك ، فأصر على موقفه . فعدلت الحكومة عن كلية الآداب إلى كلية الحقوق . ونتيجة لهذا الموقف قرر حلمي عيسى ، وزير المعارف ، نقله في ٣ مارس سنة ١٩٣٢ إلى وزارة المعارف . فنفذ النقل ، ولكنه رفض العمل ، وتابع الحملة في الصحف ، وحدثت ضجة هائلة في الصحافة وفي الجامعة . وطلب إليه صدق باشا التعاون مع حلمي عيسى فأبى وطلب إليه أن يعيده إلى منصبه في الجامعة .

وهنا أوعز إلى أحد النواب ، وهو عبد الحميد سعيد ، فقدم استجواباً في مجلس النواب ، أحدث ضجة في المجلس ، فأعلن صدق أنه سيتولى التصرف بنفسه في هذه المسألة . وفي الغداة ، في ٢٩ مارس سنة ١٩٣٢ ، أحيل الدكتور طه حسين إلى التقاعد .

وابتداءً من ٢٩ مارس سنة ١٩٣٢ لزم الدكتور طه حسين بيته ، إلا أن يكتب في جريدة السياسة اليومية مجانياً ؛ وتولى حيناً رئاسة تحريرها في أثناء غيبة محمد حسين هيكل .

١٩٣٣ : وفي مارس سنة ١٩٣٣ طلب إليه مصطفى النحاس أن يكتب في جريدة « كوكب الشرق » التي كان يصدرها حافظ عوض ، فقبل . وكان ثمة ائتلاف بين الوفديين والأحرار الدستوريين ضد صدق . ثم اختلف مع حافظ عوض بسبب امتناع هذا الأخير عن دفع الغرامة عن أحد الكتاب بعد أن حكم عليه وعلى الدكتور طه وهيكل بغرامة .

فاستقال من « كوكب الشرق » . واشترى امتياز جريدة « الوادى »
وتولى الإشراف على التحرير فيها حتى ديسمبر سنة ١٩٣٤ .

١٩٣٤ : وفى ديسمبر سنة ١٩٣٤ ، وكانت وزارة نسيم قد خلفت وزارة عبد الفتاح
يحيى المتممة لوزارة صدقي ، أعيد إلى الجامعة أستاذاً في كلية الآداب .
فاستأنف دروسه في هذه الكلية بعد أن انقطع عنها منذ مارس سنة ١٩٣٢ .
١٩٣٦ : وفى مايو من هذه السنة عين عميداً لكلية الآداب ، واستمر في العمادة
حتى مايو سنة ١٩٣٩ . لقد أعيد انتخابه ، لكن الحكومة آنذاك -
حكومة محمد محمود - لم ترض بإعادة تعيينه عميداً ، فاضطر إلى
الاستقالة من العمادة والبقاء أستاذاً .

١٩٣٩ : وفى أواخر هذا العام انتدب مراقباً للثقافة في وزارة المعارف ، واستمر
كذلك حتى فبراير سنة ١٩٤٢ ، مع بقائه يلقى دروساً في كلية
الآداب .

١٩٤٢ : وعاد الوفد إلى الحكم في ٤ فبراير سنة ١٩٤٢ فعينه نجيب الهلالي ،
وزير المعارف ، مستشاراً فنياً لوزارة المعارف ، ثم انتدب مديراً للجامعة
الإسكندرية في أكتوبر سنة ١٩٤٢ ، واستمر في هذين المنصبين حتى
١٦ أكتوبر سنة ١٩٤٤ .

١٩٤٤ : وفى ١٦ أكتوبر من هذا العام أحيل إلى التقاعد ، واستمر خارج
المناصب الحكومية حتى ١٣ يناير سنة ١٩٥٠ .

١٩٥٠ : وفى ١٣ يناير سنة ١٩٥٠ عين وزيراً للمعارف في الوزارة الوفدية ،
واستمر في هذا المنصب حتى أقيلت الوزارة الوفدية في ٢٦ يناير سنة
١٩٥٢ إثر إحراق القاهرة في ذلك اليوم .

وفى أثناء توليه وزارة المعارف قرر مجانية التعليم الثانوى والتعليم الفنى
منذ البداية ، وحاول أن يجعل التعليم العالى مجانياً هو الآخر ، فأبى الملك
آنذاك . كذلك حوّل عدداً هائلاً من المدارس الأولية إلى ابتدائية
وأنشأ آلاف الفصول ، وكان شعاره أن التعليم ضرورى للناس ضرورة
الهواء والماء ، فانتشر التعليم انتشاراً واسعاً جداً بفضلله .

من ٢٦ يناير سنة ١٩٥٢ حتى الآن : انصرف إلى الإنتاج الفكرى الخالص ،
وللى ألوان النشاط في المجالس العلمية التى هو عضوٌ فيها : فهو عضو
في « مجمع اللغة العربية » بالقاهرة و « المجلس الأعلى للفنون والآداب
والعلوم الاجتماعية » و « المجمع المصرى » ، وعضو مراسل لعدة مجامع
وهيئات علمية في الخارج . وحصل على الباشوية سنة ١٩٥١ ، وعلى
وسام اللجيون دونير من طبقة جراند أوفيسيه ، وعلى الدكتوراه الفخرية
من جامعة مدريد وجامعة كمبردج .

مؤلفاته

[سنقتصر هنا على ذكر الكتب ، وما أخرج من المقالات في كتب ، ويلاحظ أن الغالبية العظمى من مقالاته الأدبية قد جمع في كتب ، أما المقالات السياسية فتتجاوز كل حصر ولم يخرج منها شيء على هيئة كتاب . وستتبع الترتيب التاريخي في ظهورها] .

١٩١٤ : « ذكرى أبي العلاء » .

وهو رسالة الدكتوراه التي قدمها إلى الجامعة المصرية سنة ١٩١٤ ، ونوقشت بين يدي الجمهور في ٥ مايو سنة ١٩١٤ ونال بها مؤلفها شهادة العالمية ولقب دكتور في الآداب من الجامعة المصرية . وقد طبعت لأول مرة بمطبعة الواعظ بمصر سنة ١٣٣٤ هـ (سنة ١٩١٥ م) في ٤١٠ ص .

وطبع طبعة ثانية بمطبعة المعاهد بمصر سنة ١٩٢٢ في ٣٨٤ ص دون تغيير . وطبعة ثالثة بعنوان : « تجديد ذكرى أبي العلاء » في دار المعارف سنة ١٩٣٧ في ٣١١ صفحة .

وطبعة رابعة سنة ١٩٥١ ، ثم طبعة خامسة في دار المعارف سنة ١٩٥٨ في ٣١١ صفحة .

١٩١٧ :

Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun.
Paris 1917 (Thèse de Lettres de l'Université de Paris).

وهي رسالة الدكتوراه التي قدمها إلى السوربون سنة ١٩١٧ ونال بها إجازة الدكتوراه من جامعة باريس . وقد ترجمها الأستاذ محمد عبد الله عنان بعنوان : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » . الطبعة الأولى سنة ١٣٤٣ هـ - سنة ١٩٢٥ م بمطبعة الاعتماد ضمن منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر ، بالقاهرة . وهذه الترجمة تقع في ٨٦٥ ص .

١٩١٩ : « الظاهرة الدينية عند اليونان وتطور الآلهة وأثرها في المدنية » - نشر ضمن كتاب « آلهة اليونان » . وطبع في مطبعة المنار سنة ١٩١٩ م - في ٩٦ ص .

١٩١٩ - ١٩٢٤ :

« دروس التاريخ القديم في الجامعة المصرية » ، نشر بعضها في « صحيفة الجامعة المصرية » بين عام ١٩١٩ و ١٩٢٤ ، وهي الدروس التي كان يلقاها في الجامعة المصرية بعد عودته من فرنسا بوصفه أستاذاً للتاريخ اليوناني والروماني القديم .
١٩٢٠ : « صحف مختارة من الشعر التمثيلي عند اليونان » . مطبعة الهلال بمصر سنة ١٣٣٩ هـ (سنة ١٩٢٠ م) .

١٩٢٠ - ١٩٢١ : « الواجب » - تأليف جول سيمون Jules Simon ، ترجمه عن الفرنسية طه حسين ومحمد رمضان . مطبعة الجريدة سنة ١٩٢٠ - سنة ١٩٢١ في ٤ أجزاء : الأول في ٨٦ ص ، والثاني في ١٤٤ ص ، والثالث في ٨٦ ص ، والرابع في ١٠٤ ص .

١٩٢١ : « نظام الأثينيين » - تأليف أرسطوطاليس . ترجمه عن اليونانية . مطبعة الهلال في ١٦٣ صفحة .

وأعيد طبعه في دار المعارف (بغير تاريخ) في ١٩٢ ص .

« روح التربية » تأليف جوستاف لو بون Gustave Le Bon

ترجمه عن الفرنسية . مطبعة الهلال في ١٦٣ صفحة .

١٩٢٤ : « قصص تمثيلية لجماعة من أشهر الكتاب الفرنسيين »

المطبعة التجارية في مارس سنة ١٩٢٤ في ٢٦٣ ص . وكان قد نشرها من قبل في « الهلال » من المجلد ٣٣ ج ٤ إلى المجلد ٣٥ ج ١٠ .

١٩٢٥ : « قادة الفكر » . مطبعة الهلال في أبريل سنة ١٩٢٥ في ١٣٢ ص .

وأعيد طبعه في مطبعة المعارف سنة ١٩٢٩ في ٢٧٧ صفحة ولوحة ثم أعيد طبعه مراراً في دار المعارف ، آخرها سنة ١٩٥٩ في ٢٠٢ صفحة .

(٢٠)

١٩٢٥ - ١٩٢٦ : « حديث الأربعاء » - سلسلة مقالات كان قد نشرها في جريدة « السياسة » وطُبع منها المجلد الأول ، في المطبعة التجارية ، بالقاهرة سنة ١٣٤٤ هـ (سنة ١٩٢٥ م) في ٨ + ٣٩٥ صفحة . وطبع الجزء الثاني في مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٤٤ (سنة ١٩٢٦ م) في ٢٨ + ١٥٠ ص . وطبع هذان الجزآن طبعة ثانية بمطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة في سنة ١٣٥٦ هـ (سنة ١٩٣٧ م) : الأول في ١٠ + ٤١٢ ص ، والثاني في ٢ - ٣٤٧ ص وطبع هذان الجزآن في دار المعارف سنة ١٩٥٩ - سنة ١٩٦٠ الأول في ٣١٨ ص ، والثاني في ٢٦٠ ص . ثم جزء ثالث في دار المعارف سنة ١٩٥٧ في ٢٣٠ ص .

١٩٢٦ : « في الشعر الجاهلي » . مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٤٤ هـ (سنة ١٩٢٦ م) في ٦ + ١٨٣ ص . ونظراً لما أثاره من ضجة بعض أسبابها دينية علمية وبعضها الآخر سياسية فقد سُحِب الكتاب من السوق .

١٩٢٧ : « في الأدب الجاهلي » - وهو الكتاب السالف ، بعد أن حذف منه فصل وأضيفت إليه عدة فصول ، وهو خلاصة ما كان يلقى من محاضرات على طلاب السنتين الأولى والثانية في كلية الآداب بالجامعة المصرية . مطبعة الاعتماد بالقاهرة سنة ١٣٤٥ هـ (سنة ١٩٢٧ م) في ٣٧٥ ص

وطبع طبعة ثانية في دار المعارف سنة ١٩٥٨ في ٣٣٣ ص .

١٩٢٨ : « في الصيف » - (ولكنه ظهر في كتاب سنة ١٩٣٣) .

١٩٢٩ : « الأيام » : الجزء الأول :

نشر أولاً في « الهلال » م ٣٥ ج ٢ ص ١٦٤ - ١٦٨ ، م ٣٥ ج ٣ ص ٢٨٩ - ٢٩٤ ، م ٣٥ ج ٤ ص ٤١٧ - ٤٢٤ ، م ٣٥ ج ٥ ص ٥٥٩ - ٥٦٦ ، م ٣٥ ج ٦ ص ٧١٣ - ٧١٧ ، م ٣٥

(٢١)

ج ٧ ص ٨٠٨ - ٨١٢ ، م ٣٥ ج ٨ ص ٩٤٣ - ٩٤٦ ، م ٣٥
ج ٩ ص ١٠٨٤ - ١٠٨٨ - وذلك في المدة من ديسمبر سنة ١٩٢٦
حتى يوليو سنة ١٩٢٧ . ثم جمع في كتاب وطبع في مطبعة أمين
عبد الرحمن في سنة ١٩٢٩ في ١٣٤ ص .

وأعيد طبعه في دار المعارف سنة ١٩٤٢ ثم سنة ١٩٤٩ في ١٥٢ ص ،
ثم سنة ١٩٥٨ في ١٨٤ ص .

١٩٣٣ : « في الصيف » . في ١٣٩ ص ، مطبعة الهلال .

: « حافظ وشوقي » . مطبعة الاعتماد في ١٢٤ ص .

: « على هامش السيرة » . الجزء الأول . المطبعة الرحمانية ، في ١٩٢
ص . وقد أعيد طبعه مراراً منها سنة ١٩٣٥ ، سنة ١٩٥٣ (بمطبعة
المعارف في ١٩٥ ص) .

: « نقد النثر لقدامة بن جعفر » تحقيق طه حسين وعبد الحميد العبادي .
القاهرة مطبعة دار الكتب المصرية .

١٩٣٤ : « دعاء الكروان » .

وقد أعيد طبعه مراراً منها في دار المعارف سنة ١٩٥٩ في ١٦٠ ص .

١٩٣٥ : « من بعيد » . المطبعة الرحمانية في ٣١١ ص ، وأعادت طبعه الشركة
العربية للطباعة والنشر سنة ١٩٥٨ في ٣٠٥ ص

: « أديب » . مطبعة الاعتماد سنة ١٩٣٥ في ٢٥١ ص

وأعيد طبعه سنة ١٩٤٤ . ثم سنة ١٩٥٣ بمطابع جريدة المصري في
١٤٤ ص ضمن مجموعة « كتب للجميع » .

: « الحياة الأدبية في جزيرة العرب » . دمشق ، مكتب النشر العربي .
في ٥١ ص ولوحة . وأعيد طبعه في « ألوان » سنة ١٩٥٨ .

: « مع أبي العلاء في سجنه » - مطبعة المعارف في ٢٤٥ ص . وطبع
مرة أخرى سنة ١٩٥٦ في ٢٣٦ ص .

: « أندروماك لراسين » ، ٥٣ ص . المطبعة الأميرية ببولاق .

١٩٣٦ : « من حديث الشعر والنثر » . مطبعة الصاوي بالقاهرة في ٣١٢ ص .
: وطبع مرة ثانية سنة ١٩٤٨ في دار المعارف في ١٧٤ ص ، وطبعة ثالثة
في دار المعارف سنة ١٩٥٧ في ١٨٤ ص .

١٩٣٧ : « القصر المسحور » - بالاشتراك مع الأستاذ توفيق الحكيم . طبع
بدار النشر الحديث في مارس سنة ١٩٣٧ .

: « مع المتنبي » ظهر في فبراير سنة ١٩٣٧ في جزئين في ٧١٦ ص ،
ضمن مطبوعات لجنة التأليف والترجمة والنشر : وأعادت طبعه دار المعارف
سنة ١٩٥٧ في مجلد واحد في ٣٨٤ ص . وكذلك سنة ١٩٦٠ في
٣٨٤ ص .

١٩٣٧ - ١٩٣٨ : « الحب الضائع » - نشرت مسلسل في مجلة « الراديو المصري »
عام ١٩٣٧ - ١٩٣٨ . ثم نشرت في العدد رقم ١٠٠ من
سلسلة « اقرأ » التي تنشرها دار المعارف ، سنة ١٩٥١ م في
١٤٢ ص .

١٩٣٨ : « مستقبل الثقافة في مصر » . جزآن ، طبع مطبعة المعارف سنة ١٩٣٨ ،
وأعيد طبعهما سنة ١٩٤٤ .

١٩٣٩ : « من الأدب التمثيلي اليوناني : سوفوكليس » ترجمة مسرحيات :
« الكترا » و « إياس » و « أنتيجونا » و « أوديبوس ملكاً » . مطبعة
لجنة التأليف والترجمة والنشر ، في ٣٢٠ ص . وأعيد طبعها في
دار المعارف .

: « الأيام » - الجزء الثاني

وطبع ثانية بالمعارف سنة ١٩٥٦ في ١٨٤ ص

١٩٤٢ : « لحظات » . في جزئين . المعارف سنة ١٩٤٢ م .

: « على هامش السيرة » - الجزء الثاني . طبع دار المعارف .

وأعيد طبعه في دار المعارف سنة ١٩٥٣ في ٢٣٣ ص .

١٩٤٣ : « على هامش السيرة » - الجزء الثالث . مطبعة المعارف في ٢٨٤ ص .
وأعيد طبعه في المعارف سنة ١٩٥٥ في ٢٤٢ ص ، سنة ١٩٥٨ ،
وسنة ١٩٦١ .

: « صوت باريس » - مجموعة قصص تمثيلية . المعارف سنة ١٩٤٣ .
وأعيد طبعه سنة ١٩٥٦ ضمن مجموعة « كتب للجميع » في ١٨٢ ص .
: « أحلام شهر زاد » . العدد الأول من سلسلة « اقرأ » . دار المعارف
في ١٤٣ ص .

١٩٤٤ : « شجرة البؤس » - مطبعة المعارف في ١٨٧ ص . وصدرت عن نادي
القصة طبعة ثانية سنة ١٩٥٣ في ١٧٦ ص ضمن سلسلة الكتاب
الذهبي ، وعن دار المعارف سنة ١٩٥٨ و ١٩٥٨ في ١٨٨ ص .

١٩٤٥ : « جنة الشوك » . دار المعارف في ١٥٢ ص .

: « فصول في الأدب والنقد » . دار المعارف ، في ٢٤٠ ص .

: « صوت أبي العلاء » . العدد ٢٣ من « اقرأ » ، طبع دار المعارف .

١٩٤٧ : « عثمان » (الجزء الأول من « الفتنة الكبرى ») . دار المعارف

: « زاديج أو القدر » . مطبعة الكاتب المصري في ١٢٠ ص . وأعيد

طبعها سنة ١٩٦٠ في دار العلم للملايين ببيروت في ١٣٥ ص .

: « أندريه جيد : من أبطال الأساطير اليونانية . أوديب . ثيسوس » .

مطبعة الكاتب المصري في ٣٠٠ ص .

١٩٤٨ : « رحلة الربيع » . العدد ٦٩ من سلسلة « اقرأ » - طبع دار المعارف .

: « المعتذبون في الأرض » - نشرت في مجلة « الكاتب المصري » سنة

١٩٤٨ وما يليها . وطبعت أولاً في صيدا بלבنا سنة ١٩٤٩ . ثم في

مطبعة المعارف ضمن سلسلة « اقرأ » العدد ١١٨ في ١٩٢ ص ؛ ثم

طبعتها الشركة العربية سنة ١٩٥٨ في ١٥٢ صفحة .

١٩٤٩ : « مرآة الضمير الحديث » - دار العلم للملايين في بيروت .

وقد طبع بعنوان « نفوس للنبع » ضمن مجموعة « كتب للجميع » ،

العدد ٧٢ ، في ١٢١ صفحة ، شركة التوزيع المصرية بالقاهرة سنة ١٩٥٣

١٩٥٠ : « الوعد الحق » - العدد ٨٦ من سلسلة « اقرأ » ، في ١٧٦ ص . دار المعارف

وطبع مرة أخرى سنة ١٩٥٤ في ١٦٩ ص ، وسنة ١٩٥٩ في ١٦٩ ص ،

وسنة ١٩٦٠ في ١٧٦ ص .

: « جنة الحيوان » - مطابع جريدة المصري سنة ١٩٥٠ .

١٩٥٢ : « ألوان » - دار المعارف في ٣٨١ ص . وطبعة أخرى في دار المعارف

سنة ١٩٥٨ في ٣٨١ ص .

: « بين بين » - دار العلم للملايين في بيروت في ١٥٩ ص .

١٩٥٣ : « على وبنوه » (الجزء الثاني من « الفتنة الكبرى ») - دار المعارف في

٢٨٦ ص . وطبع مرة أخرى سنة ١٩٦١ في ٢٦٢ ص بدار المعارف .

١٩٥٥ : « شرح لزوم ما لا يلزم لأبي العلاء المعري » بالاشتراك مع الأستاذ

إبراهيم الأبياري . العدد رقم ١٣ من مجموعة « ذخائر العرب » . الجزء

الأول . دار المعارف في ٣٩٠ ص .

: « من هناك » - مطبعة دار روز اليوسف بالقاهرة ، في ١٩٢ ص .

العدد ٣٨ من سلسلة « الكتاب الذهبي » . (وهو بعينه « صوت

باريس ») .

: « خصام ونقد » . دار العلم للملايين في بيروت ، في ٢٦٣ ص .

١٩٥٦ : « نقد وإصلاح » - دار العلم للملايين في بيروت في كانون الثاني

(يناير) سنة ١٩٥٦ وطبع مرة ثانية في دار العلم للملايين في كانون

الثاني (يناير) سنة ١٩٦٠ .

١٩٥٧ : « رحلة الربيع والصيف » - دار العلم للملايين في بيروت ، في نوفمبر

سنة ١٩٥٧ (وهي تجمع « رحلة الربيع » التي طبعت سنة ١٩٤٨ في

مجموعة « اقرأ » ، و « في الصيف » الذي طبع من قبل سنة ١٩٣٣
في دار الهلال .

١٩٥٨ : « من أدبنا المعاصر » - الشركة العربية للطباعة والنشر بالقاهرة ، في
١٩٥ ض . (أصلها مقالات نشرت في « الأهرام » و « الجمهورية ») .

١٩٥٩ : « مرآة الإسلام » . دار المعارف ، في ٣١١ ص .

: « من لغو الصيف » . دار العلم للملايين في بيروت ، في ١٨١ ص .

: « من أدب التمثيل الغربي » . دار العلم للملايين في بيروت ، في
٢٣٠ ص .

: « أحاديث » . دار العلم للملايين في بيروت ، في ١٧٦ ص .

١٩٦٠ : « الشيخان » (أبو بكر وعمر بن الخطاب) . دار المعارف بمصر ،
في ٣٠٤ ص .

ما ترجم منها

١ - « الأيام » الجزء الأول :

1. E.H. Paxton : *An Egyptian Childhood, the Autobiography of Taha Hussein*. London, 1932. إلى الإنجليزية
2. Taha Hussein : *Le Livre des Jours, Souvenirs d'enfance d'un Egyptien*. Paris, 1934. إلى الفرنسية
3. Kabiluk, Atamara وترجمها إلى العبرية كابلوك وأتمازا
4. Tsingtin وترجمها إلى الصينية
5. Krackovsky وترجمها إلى الروسية بعنوان : Dny
6. Taha Hussein : *Barndomsar i byn. Internationella Bokklubben*. Lidings, 1956. Inledning och oversatining : Carl Elov Svenning.
7. وترجم إلى الفارسية

٢ - « الأيام » الجزء الثاني

ترجمه جاستون فييت ونشرت ترجمته مع ترجمة لوسرف للجزء الأول في مجلد
واحد بعنوان :

Taha Hussein : *Le Livre des Jours*. Traduit par Jean Lecerf et Gaston Wiet.
NRF, Gallimard, Paris 1949.

وترجمه كراتشكوفسكى إلى الروسية وظهرت الترجمة سنة ١٩٦٠ .

٣ - « دعاء الكروان »

إلى الفرنسية

Taha Hussein : *L'Appel de Karawan*. Traduit par Reymond Francis.
Paris, Denoël, 1947.

٤ - « شجرة البؤس »

إلى الفرنسية

L'arbre de la Misère. Traduit par Gaston Wiet, in *Revue du Caire*,

٥ - « أدب »

Taha Hussein : *Adib, ou aventure occidentale*. Traduit par Amina et Mounis Taha Hussein. Le Caire, 1960.

٦ - « مستقبل الثقافة في مصر »

ترجمة ملخصة بعنوان

Taha Hussein : *The future of Culture in Egypt*. Translated from the Arabic by Sidney Glazer. Washington, 1954.

٧ - « الوعد الحق »

ترجمه إلى الفارسية أحمد آرام بعنوان : « وعده راسته » . تهرآن سنة ١٣٣٠ هجرية شمسية في ١٦٤ ص .

٨ - « على وبنوه »

ترجمه إلى الفارسية أحمد آرام بعنوان : « على عليه السلام ودوفرزند زركشوارش . طبع في تهرآن سنة ١٣٣٣ هجرية شمسية ، في ٢٨٤ ص .
وترجمه إلى الأوردية بروفيسور محمد منور دايم - بعنوان : « الفتنت الكبرى » . طبع في لاهور بغير تاريخ ، في ٥٢٢ ص .

ع . بدوى

رواة اللغة والأدب في العصر العربي الأول

في تونس

للأستاذ حسن حسنى عبد الوهاب

ما انفك العرب يفقدون من المشرق على أفريقية في الربع الأخير للقرن الأول إلى منتصف القرن الثاني من الهجرة لتأييد سلطانهم وقمع ثورات البربر الخارجين عليهم في مملكتهم الجديدة . وما كاد يستقر الأمن بها ويثبت إلا بعد ما تسلمت الدولة الأغلبية مقاليد الحكم للبلاد بعهد من الرشيد العباسى - أوائل القرن الثالث - سنة ١٨٤ هـ (٨٠٠ م) .

وإنما كان قدوم هؤلاء العرب مع الجنود المرسلة من طرف بنى أمية - ويسمون المبيضة - ومن لدن بنى العباس بعدهم - ويسمون المسودة . ولقد كان من بينهم أجناد من أهل الشام وأهل خراسان من غير جزيرة العرب ، عرب الجزيرة .

فكانوا لأول وصولهم القيروان - عاصمة البلاد - وبعد الاطمئنان بها قليلا يعين لهم الوالى - الأموى أو العباسى - إما الإقامة في العاصمة أو الالتحاق بأحد المعازل العسكرية المنصوبة في بلاد أفريقية مثل : تونس ، وسطفورة ، وباجة ، والأربس ، وسيبة ، وقسطيلية وغيرها ، أو في المراكز الحربية البعيدة - وهى المسالحي الواقعة في بلاد الزاب وما إليها ، مثل : طُبنة ، وبَغَاى ، وبِلَزْمَة ، وبِسْكُرة ، فيلتحق أفراد الجند بها لحمايتها ويقيمون بها إلى أن يستدعيهم الأمير للمشاركة في الحرب أو لقمع ثورة .

وفي مدة إقامتهم بالمركز المعين كان البعض منهم يشتغل بفلح الأرض . وقد منحهم الحكومة المحلية إقطاعات من الأراضى ذات الحصب على غرار ما كان يفعله الرومان مع جنودهم حينما كان لهم ملك البلاد .

وفي غالب الأوقات كان يرسل بالجنود القادمين إلى ثغر من الثغور الحربية التى سبق أن عسكر به أناس من قبيلهم وعشيرتهم وذلك لاستئناسهم بالبلاد

وتمكنهم من الاطلاع على أحوالها وعوائدها والتعرف لأخلاق أهلها .

ومن بين هؤلاء الأجناد الوافدين كان يوجد شجعان معدودون وفرسان معروفون بالنجدة والفصاحة، ممن شهد وقائع المشرق وحضروا مقاتل مشهورة . فلما قدموا على أفريقية وشاركوا في حروبها ومواقفها كانت تتحمس نفوسهم وتجيئ قرائحهم بقطع من الشعر لهذه المناسبات ، فيقولون المقاطيع الحماسية والأراجيز الفخرية بما يناسب مواقفهم ونزالهم ، وقد يما قال القاضي أحمد بن أبي دؤاد ، « كل عربي يقدر على قول شعر » .

ثم إنهم إذا ما وضعت الحرب أوزارها وعادوا إلى معسكراتهم الأولى واجتمعوا بمواطنهم وبالمولدين من أبناء مسلمة البربر سامروهم بأخبار الجاهلية والإسلام مما لقنوه في المشرق ، ورووا لهم ما يحفظون من الأشعار في أيام العرب ووقائعهم المروية .

وهكذا تسرب إلى أبناء أفريقية المستعربة معرفة أخبار العرب وآدابهم في جاهليتهم وإسلامهم .

وها نحن أولاء نذكر لك أسماء طائفة صالحة من أولئك الفرسان الشجعان الوافدين، ونورد نتفاً من حياتهم، ونسوق قطعاً من أقوالهم في مصابفهم ونزالهم، وهي قطع أعني البحث عن جمعها لقللة ما وصل إلينا منها . وإنما عمدنا إلى إيراد شيء من تراجم هؤلاء الفرسان الأدباء قاصدين أن يقف القارئ على بعض تفاصيل افتتاح العربي وأخبار مشاهير القائمين به .

فن رواة الأدب :

(١) سليمان بن حميد الغافقي ، أبو داود :

من وجوه جند بني أمية القادمين على أفريقية في خلافة هشام بن عبد الملك ، دخل سليمان وأخوه محمد - وهو أكبر منه - في جملة من قومهم بني غافق ، منهم عبد الرحمن بن عبد الله الغافقي الذي أرسله أمير القيروان والياً على الأندلس - سنة ١١٣ هـ - فغزا بلاد « فرنجة » واستشهد مع جماعة من عسكره سنة ١١٥ هـ (٧٣٣ م) في وقعة بلاط الشهداء (بواتي) المشهورة .

وتعين أخوه محمد بن حميد عاملاً على (الأريس) وناحيتها ، فاستقر بها مع أهله ، وكانت الأريس وقتئذ من أهم المعاقل الحربية للعرب في الناحية الغربية من أفريقية ، إذ كانت واقعة على تخوم جبال أوراس العامرة بالبربر من كتامة وجرارة وغيرهم .

وقد يدرك الباحث عن تاريخ المغرب شدة ملاقاه أولئك الأجناد من ثورة عصابات البربر القائمين في ذلك العصر بدعوى الخوارج في وجه سلطان العرب ، وكان الأخوان محمد وسليمان ممن ابتلى فيها البلاء الشديد ، وقد استعان بهما أمراء القيروان في مكافحة الواثيين عليهم في مواقف مشهورة ورد ذكرها تفصيلاً في أخبار الفتح .

عرف الحافظ ابن الأبار بسليمان هذا، وبعد أن ذكر شجاعته وبأسه قال في حقه :

« فارس العرب قاطبة بالمغرب في عصره ، وأحسن الناس لساناً وأبلغهم ، إلى معرفة بأيام العرب وأخبارها ورواية لوقائعها وأشعارها ، مع دعاية كانت فيه وعبت لا يدعه ، حملت عنه في ذلك نوادر مستظرفة وحكايات مستملحة (١) » .

ولم يذكر لنا منها شيئاً ، إلا أنه أورد لنا من كلامه قطعة من قصيدة قالها في أحد مواقفه مع بعض ثوار البربر :

وما إن صدَدْنَا عنهم خوفاً بأسهم وحاشا لنا أن نتقى بأس بربرنا
وإنا إذا ما الحرب أسعير نارها لنلقى المنايا دارعين وحسراً
ونغمدو بصبر حين تشتجر القنا فلست ترى منا على الموت أصبراً
ولكن أردنا ذل قوم تطاولوا علينا وأبدوا نخوة وتكبراً

وانتقل بنو غافق من الأريس إلى سكنى قسطنطينية - بلاد الجريد - فاستقروا بها . ومات سليمان حوالي سنة ١٦٠ هـ في مدة يزيد بن حاتم المهلبى .

* * *

(١) الحلة السيرة : ٢١٧ - وابن عذاري ١ : ٣٧ .

(٢) ومنهم :

الحكم بن ثابت السعدي ، من ولد سلامة بن جندل الشاعر المشهور :
دخل الحكم أفريقية - سنة ١٤٤ هـ (٧٦١ م) مع الجيش العباسي الذي
أرسله الخليفة أبو جعفر المنصور بقيادة محمد بن الأشعث الخزاعي في أربعين
ألف مقاتل عليهم ثمانية وعشرون قائداً ، أحدهم الحكم بن ثابت هذا ، وقد حضر
جميع حروب ابن الأشعث للبربر الثائرين حتى أوقع بهم وخضد شوكتهم ،
وضبط البلاد وأعمالها ، وسكن الحكم بعد ذلك القيروان واتخذ بها داراً وأقام إلى أن
عين الأغلب بن سالم التميمي خلفاً لابن الأشعث بعهد من المنصور - سنة ١٤٨ هـ
فالتحق الحكم بخدمته وصار من قواد جيشه ، فشهد معه حروب الثوار من البربر إلى أن
استشهد الأغلب في فحوص القيروان - سنة ١٥٠ هـ ، فقال الحكم السعدي
يرثيه :

لقد أفسد الموت الحياة بأغلب غداة غدا للموت في الحرب معلماً
تبدت له أم المنايا فأقصدت فإن كان يلقي الموت في الحرب صمماً
أخا غزوات ما تزال جياده تصبّح عنه غارة حيث يما
أتمته المنايا في القنا فاخترمنه وغادرته في ملتقى الخيل مسلماً
وكان الحكم من الشعراء البلغاء ورواة الأدب المعروفين ، ورث ذلك عن
جده سلامة بن جندل وسائر آل بيته ، وقد روى عنه أبناء أفريقية كثيراً من أشعار
الجاهلية والخضرمين^(١).

* * *

ومن الفرسان الشجعان الوافدين :

(٣) المعمر بن سنان التيمي ، تيم الرباب :

قدم في صحبة الأمير يزيد بن حاتم المهلبى حينما تولى إمارة إفريقية
سنة ١٥٤ هـ (٧٧٠ م) . قال ابن الأبار^(٢) :

(١) الحلة السيرة : ١٠٥ - وابن عذاري ١ : ٦٢ .

(٢) الحلة السيرة : ٢٤٢ .

« وكان زميله في طريقه ، إذا ركب عماريته لأنسه به واستماعه من حديثه ، وكان
المعمر من أعلم الناس بأيام العرب وأخبارها ووقائعها وأشعارها ، وعنه أخذ أهل إفريقية
حرب غطفان وغيرها من وقائع العرب » .

واستوطن المعمر القيروان وصاحب الأمراء من بني المهلب . وكان عمدة لديهم
يستشيرونه في المهمات والمهمات - إلى أن توفي في مدة الفضل بن روح بن حاتم
المهلبى (حدود سنة ١٧٧ هـ) .

وترك المعمر ابناً وهو عامر اشتهر كأبيه بالنجدة وإصابة الرأي والمعرفة بالأدب
الطريف ، وتولى عامر عمالة قسطنطينية - بلاد الجريد - وأقام بها إلى أن قدم محمد بن
مقاتل العكي والياً على إفريقية من قبل الرشيد - سنة ١٨١ هـ .
ولما وقعت الحرب بين محمد العكي هذا وبين تمام بن تميم ، وقام إبراهيم بن
الأغلب بنصرة العكي ، قال عامر^(١) :

إذا كربة شددت خناق محمد فليس لها إلا ابن أغلب فارج
أتاه بتمام على بأسه به يقاد وقد ضاقت عليه الخارج
وقد كان بالإسراف ألقى سواده^(٢) ولم تختلجه في الخلاف الخوالج
فعاجله بالكيده حتى استعاده وأدركه من بعد ما قيل : خارج
ولو أنه يستودع الشمس نفسه إذا ولجت منه عليه الولائج

فلما صُرف محمد العكي عن إمارة إفريقية وتولاها بعده إبراهيم بن الأغلب
رعى لعامر مناصرته له ومدحه فيه ، وقد اختاره لشرطته فباشر عامر هذه الخطة
النبيلة ولزمها إلى أن توفي .

ومن شعر عامر ما قاله في إبراهيم بن الأغلب عقب انتصاره على خريش
الكندي - أحد قواد الجند - وقد ثار بتونس - سنة ١٨٦ (٨٠٢ م) .

لولا دفاعك يا ابن أغلب أصبحت أرض الغروب رهينة لفساد
ولعمنا ذاك الخلاف بفتنة تغدو كتابها بغير سواد

(١) الحلة السيرة : ٢٤٢ .

(٢) قوله : ألقى سواده ، يعنى خلع طاعة المسودة وهي دولة بني العباس وانشق علما .

قالوا غداة لقنهم لا ننثى حتى نحل « الخلد » من بغداد^(١)
فمنوا بأشرس ما تزال جواده تشكو الوجى من غارة وطراد
فخبرت به سعداً فأصبح بيتهما فوق الفراق قد ثابت الأوتاد

ومن ولد عامر هذا :

(٤) حمزة بن أحمد بن عامر بن المعمر المتقدم^(٢) :

كان أيضاً أديباً ظريفاً عاش على عهد الأمراء الأغالبة، ومات في منتصف القرن الثالث .

وبهذا الشاعر تنقطع عنا أخبار هذا البيت العربي الصميم الذى كانت له يد محمودة في بث الثقافة الأدبية في البيئات الإفريقية الأولى .

ومنهم :

(٥) الحسن بن منصور المذحجي ، أبو علي :

من بيت قيادة وإمارة ، وكان جد أبيه : عبد الرحمن بن عامر ، وابن عمه : عامر بن إسماعيل بن عامر ممن قداما مع محمد بن الأشعث من قواد العباسية . وعامر بن إسماعيل هذا هو الذى قتل مروان الجعدى آخر خلفاء بنى أمية ، ولأجل ذلك كان مقدماً عند أبى العباس السفاح ومن بعده من بنى العباس .

أما الحسن بن منصور فإنه كان يجمع إلى شرف آبائه وأهل بيته علماً واسعاً وأدباً غزيراً ، قال ابن الأبار :

« وأقل ما تصرف فيه الشعر ، وكان بصيراً باللغة نافذاً في النحو ، عالماً بأيام العرب وأخبارها ووقائعها وأشعارها^(٣) » .

وهو القائل يرثى ابن عم له يكنى أبا الفضل من قصيدة طويلة أولها :

حل أمر لم يغن فيه احتيال يقصر الوصف دونه والمقال
كان من قبله البكاء حراماً وهو من بعد للعيون حلال

(١) الخلد : قصر أبى جعفر المنصور في بغداد .

(٢) الحلة السيرة : ٢٤٢ .

(٣) الحلة السيرة : ٢٧٥ .

ومنها :

يا أبا الفضل حملتني المنايا منك ما لا تقوى عليه الجمال
وكأنى لما تضمنك اللحد يمين قد فارقتها الشمال

وعاش الحسن إلى أيام زيادة الله بن الأغلب ، ومات بالقيروان أوائل القرن الثالث . وقد لقن عنه كثير من الشباب الإفريقي الآداب العربية حسبما يشير إليه مؤلفو التراجم .

* * *

وهناك طائفة أخرى من الأدباء قدمت إفريقية على غير طريق الجند ، وهم العلماء والنحاة والأدباء الذين كانوا يردون من المشرق لاستجداء الأمراء والولاة ، وذلك قبل أن تنتشر الثقافة العربية في البلاد وقبل أن تقوى رحلة أبنائها إلى مصر والشام والراق في طلب العلم .

وأول من اشتهر باستصحاب الأدباء والنحاة واللغويين : الأمير يزيد بن حاتم المهلبى الطائر الصيت ، وقد ولاه هارون الرشيد أمر إفريقية والمغرب ، من سنة ١٥٥ إلى سنة ١٧٠ ، بعد أن كان والياً على مصر .

قال ابن خلكان : « كان يزيد جواداً سرياً مقصوداً ممدوحاً ، قصده جماعة من الشعراء والعلماء فأحسن جوائزهم^(١) » .

فقد قصده مدة إمارته طائفة ليست بالقليلة ممن ينتسب إلى العلم والأدب فأكرم مثواهم وأجزل عطاءهم ، فمنهم من عاد بعد ذلك إلى وطنه بالمشرق ، ومنهم من استوطن إفريقية وأعقب بها حسبما نذكره بعد .

فمن مشاهير الشعراء الوافدين :

(١) ربيعة بن ثابت الرق الأسدى ، أبو أسامة :

من أدباء الدولة العباسية المحدثين ، ومن احتج الأصمعى بشعره . وكانت له وصلة أكيدة بالأمير يزيد بن حاتم فقد عليه في ولاياته العديدة ويمدحه ، فلما تولى

(١) وفیات الأعيان ٢ : ٢٨١ .

يزيد إمارة أفريقية قصده ربيعة وأنشده أبياته السائرة على ما روى المبرد في كتابه «الكامل»^(١):

حلفت يميناً غير ذى مثوية
لشنان ما بين اليزيديين في الندى:
يزيد سليم سالم المال، والفتى
فهّم الفتى الأزدي إتلاف ماله
فلا يحسب التمتام أنى هجوته
فيا أيها الساعى الذى ليس مدركا
سَعَيْتَ ولم تدرك نوال ابن حاتم
كفاك بناء المكرمات ابن حاتم
فيا ابن أسيّد لا تُسام ابن حاتم
هو البحر إن كلّفت نفسك خوضه
تمنيت مجدداً فى سُلَيْم سفاهة
إلا إنما آل المهلب غرة
هم الأنف فى الخرطوم والناس بعدهم
قضيت لكم آل المهلب بالعلا
لكم شيم ليست نخلق سواكم:
مهيئون للأموال فيما ينوبكم

ومنها:

أبا خالد أنت المنوّه باسمه
كفيت بنى العباس كل عزيمة
ويقال إن ربيعة الرقي كان مدحه
قبل هذه القصيدة واستبطأ برّ يزيد

وصلته، فقال:

أرائى - ولا كفران لله - راجعاً
بجنى حنين من نوال ابن حاتم

(١) الكامل للمبرد.

فلما بلغ قوله يزيد دعا به وقال لخدمه: انزعوا خفيه! فتزعا - وربيعه
خائف من العقوبة على ذكره: خنى حنين، فلاهما له دراهم ودنانير، وكانا
كبيرين كأخفاف الجند، ثم وصله بعد ذلك بصلات جزيلة.
وبعد أن أقام ربيعة مدة طويلة بالقيروان مكرماً فى ضيافة الأمير، عاد إلى
العراق حيث توفى.

ومن الوافدين على إفريقية:

(٢) المسهر التميمي الشاعر:

قال أبو سعيد السمعاني، ونقل عنه ابن خلكان^(١):

إن المسهر التميمي وفد على يزيد بن حاتم بأفريقية فأنشده:

إليك قصرنا النصف من صلواتنا مسيرة شهر ثم شهر نواصله
فلا نحن نخشى أن يعيب رجائنا لديك ولكن أهنأ البر عاجله
فأمر يزيد بوضع العطاء فى جنده جميعه - وكان معه خمسون ألف مرتزق -
وقال: «من أحب أن يسرنى فليضع لزائرى هذا من عطاياه درهمين». فاجتمع
له مائة ألف درهم، وضم يزيد إلى ذلك مائة ألف أخرى ودفعهما إليه.
وأقام المسهر مدة طويلة بالقيروان، ويحتمل أنه لم يفارقها بعد، فقد عاش
زماناً فى حاشية يزيد وأهل بيته من بعده.

روى الأصمعي^(٢): «أن يزيد لما كان بأفريقية جاءه البشير يخبره أنه ولد له
مولود بالبصرة، فقال يزيد: سميته المغيرة، وكان عنده المسهر التميمي، فقال:
«بارك الله لك أيها الأمير فيه، وبارك له فى بنيه كما بارك بلده فى أبيه».

ومنهم:

(٣) ابن المولى: واسمه: محمد بن عبد الله بن مسلم، مولى بنى عمرو بن
عوف من الأنصار، شاعر أموى عفيف، كبرت به السن حتى لحق الدولة

(١) وفيات ٢: ٢٨٢.

(٢) وفيات ٢: ٢٨٣.

العباسية . وفد على يزيد بن حاتم حينما كان والياً على مصر ومدحه بقوله (١) :

يا واحد العرب الذي أضحى وليس له نظير
لو كان مثلك آخر ما كان في الدنيا فقير

وقدم ابن المولى على يزيد أيضاً وهو والٍ على إفريقية

حكى يموت بن المزرع قال : « قال لي الأصمعي يوماً وقد جئته مسلماً عليه إلى أن ذكر شعر الشعراء المداحين المحسنين من المولدين ، فقال لي : يا أبا عثمان ! ابن المولى من المحسنين المداحين ، ولقد أسهرني في ليلتي هذه حسن مديحه ليزيد بن حاتم حيث يقول (٢) :

وإذا تباع كريمة أو تشتري فسواك بائعها وأنت المشتري
وإذا تخيل من سحابك لامع سبقت مخائله يد المستمطر
وإذا صنعت صنعة أتممتها بيدين ليس ندهما بمكدّر
وإذا الفوارس عدّت أبطالها عبدوك في أبطالهم بالخنصر

* * *

(١) النحاة واللغويون :

يناسب أن نلمح في هذا الفصل إلى العلماء — من نحاة ولغويين — وهم النازحون إلى إفريقية في مدة الأمراء من آل المهلب يعني في النصف الأخير من القرن الثاني ، فمنهم :

(١) يونس النحوي ، وهو يونس بن حبيب الضبي ، أبو عبد الرحمن ، من أبناء البصرة وكبار أئمة اللغة والنحو المنسوبين إليها ، ومن أصحاب أبي عمرو بن العلاء وغيره ، قال السيرافي : « سمع كثيراً من العرب كما سمع من قبله ، وقد سمع منه الكسائي والقراء ومن في طبقتهم ، وروى عنه سيبويه وأكثر بالنقل عنه ، وكانت له حلقة بالبصرة ينتابها أهل العلم وطلاب الأدب وفصحاء الأعراب والبادية (٣) » .

(١٠) المصدر نفسه .

(٢) راجع كتاب « المؤلف والمختلف » في أسماء الشعراء للأمدى ط مصر ١٣٥٤ ص ٤١١ -

وابن خلكان ٢ : ٢٨٣ .

(٣) « أخبار النحويين البصريين » للسيرافي ، ط بيروت ١٩٣٦ ص ٣٣ بتحقيق الأستاذ

كرانكو .

وكان ليونس اتصال كبير بآل المهلب في البصرة وله اختصاص زائد بيزيد ابن حاتم ، فلما تولى إمارة إفريقية وفد عليه فيمن وفد . وليس من شك أن طلبه العلم بالقيروان اغتنموا إقامة هذا الإمام بين ظهرانهم للاستفادة من غزير علمه وواسع روايته .

وقد غفل الأخباريون عن إعلامنا بأسماء الآخذين عنه من أبناء البلاد . وليس من شك أيضاً أن الأمير يزيد كان يود أن يتولى ضيفه العلامة تلقين الناشئة من أهل العاصمة لثبات اللغة والآداب . ولانتمس أن يزيد وجه عناية خاصة لتحضير مدينة القيروان فإنه أول من دون الدواوين الحكومية على غرار ما كان موجوداً بدار الخلافة ببغداد ، وأنه أول من أنشأ الأسواق التجارية والصناعية ووضع لها الترتيب التي صارت عليها مدة حياتها ، وفوق ذلك فهو الذي جدد بناء جامعها الكبير — مسجد عقبة بن نافع — وكساه حلة جديدة من الزخرف كما هو مبسوط في التاريخ ، فليس من شك أنه سعى في تنظيم حلق الدراسة فيه ، وأى فرصة أئمن عنده من توسيد الأمر لمثل هذا النحوي البصري الذي طبقت شهرته بلاد الإسلام للإقراء ونشر محاسن الآداب ، لا سيما أن أبناء العرب من الصحابة والتابعين وأعيان الأجناد كانوا متوفرين إذ ذاك في إفريقية مثال ما كان في مدائن الشرق الكبرى ، ومنها البصرة مسقط رأس الأمير يزيد ويونس .

وفي اعتقادنا أن تلقين يونس لطلبة العلم بالقيروان وقع بالفعل ، ولا ريب أن إقامة مثل هذا الإمام في وسط الجيل الإفريقي الأول كان له الأثر الكبير في نفوس الشباب وترغيبهم في التزود من الآداب العربية والإقبال على دراستها . وعاد يونس بعد ذلك إلى البصرة حيث مات ما بين سنتي ١٨٢ و ١٨٥ هـ (٧٩٧ - ٨٠١) .

ومن النحاة واللغويين الوافدين :

(٢) قتيبة الجعفي النحوي : — من أعلام نحاة الكوفة ومن كبار أصحاب

(١) طبقات النحاة للزبيدي : ٢٦ ؛ وطبقات النحاة للأنباري : ٥٩ ؛ وطبقات القراء لابن الجزري

٢ : ٤٠٦ ؛ وبغية الوعاة ٤٢٦ .

الكسائي : « كان عالماً بالحديث واللغة والشعر والنسب وأيام الناس » . وعاصر أبا زكريا الفراء ، واتصل بالمهدي الخليفة العباسي في بغداد ، وله حكايات مروية مع كتاب الدواوين بها .

وقدم قتيبة على الأمير يزيد بن حاتم بالقيروان ، وغنه أخذ جماعة من أبناء البلاد ، ورووا عنه الشعر وقائع العرب .

حكى التيفاشي ، فيما نقل عنه ابن منظور ^(١) ، قال :

« دخل عبد الله بن غانم قاضي إفريقية على أميرها يزيد بن حاتم ، فجرى بينهما كلام ذكر فيه هلال رمضان ، فقال ابن غانم : أهللنا هلال رمضان فتشاورناه بالأيدى ، فقال يزيد : لحت - يا ابن غانم : إنما هو تشاورناه ، فقال ابن غانم تشاورنا من الشورى ، وتشاورنا من الإشارة بالأيدى . قال يزيد : ما هو كذلك ، قال القاضي : بيني وبينك قتيبة النحوي - وكان إذ ذاك قدم على يزيد ، وهو إمام الكوفة ، فبعث إليه ، وكان في قتيبة غفلة ، فقال له يزيد : إذا رأيت الهلال وأشرت إليه وأشار غيرك إليه كيف تقول ؟ - قال : أقول : ربّي وربك الله ، - فقال يزيد : ليس هذا أردنا - فقال ابن غانم : دعني أفهمه من طريق النحو ، قال يزيد : فلا تلقنه إذاً - فقال له ابن غانم : إذا أشرت وأشار غيرك وقلت تفاعلنا في الإشارة إليه ، كيف تقول ؟ قال : تشاورنا ، وأنشد لكثير عزة :

وقلت وفي الأحشاء داءً مخامر : ألا حبذا يا عزّ ذاك التشاير !
فقال يزيد ، فأين أنت - يا قتيبة - من التشاور ؟ فقال : هيات أيها الأمير ، هذا من الإشارة وذلك من التشاور .

فضحك يزيد وعرف جفاء قتيبة واستحيا من ابن غانم .

وبعد أن أقام قتيبة مدة طويلة في ضيافة يزيد أفاد فيها ونفع ، رجع إلى المشرق حيث توفي عن سن عالية ^(٢) .

ومن الوافدين على القيروان في القرن الثاني « أبو المنيع النحوي » . ولم نتوصل

(١) « نثر الأزهار » ص ٥٥ .

(٢) راجع ترجمته : طبقات النحاة للزبيدي ص ٩٥ (خط) - بغية الوعاة : ٣٨١ .

بعد إلى تعيين شخصه لإيراد شيء من خبره .

* * *

هذه ثلة من غزاة العرب الأدباء وفرسانهم القادمين على إفريقية التونسية في عصر الفتوح ، في مدة خلافة بني أمية وأوائل الدولة العباسية . وليس من شك أن عدد هؤلاء الأدباء كان أوفر بكثير مما أوردنا ، لكن المصادر التاريخية القديمة الواصلة إلينا أغفلت ذكرهم ولم تعن بأخبارهم ، إلا قليلا .

وأملنا وطيد أن يعنى بعض شبابنا بالتنقيب عن أخبار أولئك الأعلام في شتى المراجع ويدرس ما يستطيع من أعمالهم وأقوالهم ، حتى يتسنى للباحثين الوقوف على مدى تأثيرهم في تعريب هذا القسم الكبير من العالم العربي ، أعني بلاد المغرب . وليس الأمر على همة شبابنا المجدّ بعزير .

حسن حسني عبد الوهاب
تونس

محاولة تحديد « شخصية »

إسلامية

للدكتور محمد عزيز الحبابي

نقتصر في هذا البحث على تعريف الشخص وتحديد أحواله ومصيره، معتمدين على ما يمكن استنباطه من القرآن والسنة، مجتنبين دراسة الآثار الخاصة التي خلفها مفكرو الإسلام في الموضوع، لأن أمثال هذه البحوث تتعلق بما يسمى بالترعة الإنسانية أكثر مما تهتم « الشخصية »^(١).

وإننا، إذ نقتصر على الكتاب والسنة في بحثنا، نتناول بالدرس الإسلام قبل اتصاله بالثقافات اليونانية والفارسية والهندية، واحتكاكه بالديانتين الإسرائيلية والمسيحية.

هكذا نصل إلى إبراز مقومات شخصية، هي في صميمها شخصية إسلامية أصيلة محض.

* * *

١

المفاهيم الأولى

الإسلام مجموعة أحوال لكيان الشخصية. ولكي يحيا الإنسان حياة المسلم، يجب عليه، قبل كل شيء، أن يعي أنه كل من شعور وضمير، وهذا الكل

(١) إننا نفضل استعمال هذه الكلمة لسببين: أولاً أنها مأخوذة من كلمة « شخص » التي توافق تماماً كلمة *personne* (كما يتضح فيما بعد). وثانياً أن العبارات التي استعملت حتى الآن، للدلالة على الشخصية، تعد غير ملائمة: « الفردية » تقابل كلمة *individualisme* من *individu* « فرد » وهو لا يتوفر على الوعي النفساني والاجتماعي الذي يتميز به الشخص أما « الذاتية » فتقابل *moité* (الأنية) وهي في مستوى عميق من حيث السيكلوجيا، وضئيل من الناحية الاجتماعية.

متجسم ، مندمج في العالم ، وملزم بالبحث عن حقيقته كإنسان . فعلى عاتق كل واحد منا ، بصفته متجسماً ، وواعياً ، وملزماً ، أن يغير ما بنفسه ، ويغير ما بالعالم تغييراً مصلحاً في جميع الميادين ، ووفقاً للقوانين التي ارتضاها الله .

لقد كان شعور المرء بنفسه عند العرب ، في العصر الجاهلي شعوراً مضطرباً ، يعكسه نوع من مركزية النواة المنحلة في «أناة» معشوية أو عصبية قبلية . ومنذ ظهور الإسلام ، تغيرت هذه الوضعية : فأصبح للمؤمن شعور قوى بأنه جزء من الأمة ، والأمة تتجاوز الأفراد والقبيلة والعرق . وبمقتضى هذا ، أصبح المسلم مسؤولاً فردياً عن جميع أعماله أمام الله ، الكائن المطلق ، وأمام البشر أجمعين ، الذين ليسوا إلا أمثالا له ، وإخوة ، إذ هم جميعاً مخلوقات الله الكائن بالكل .

نشاهد هنا ، بالنسبة للعصر الجاهلي ثروة وثورة في معنى الشخصية من حيث التوسع والعمق . إذ أن الإسلام بتحطيمه الحدود الضيقة للعصبية ، وبإبداله بالقبيلة الأمة ، يعطى الإنسان اتساعاً لا حدود له ، حيث إنه دين شمول : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » (٢١ : ١٥٦) وفي آية أخرى : « إنا أرسلناك للناس بشيراً ونذيراً » (٣٤ : ٢٨) .

وللشخص أبعاد توسعية وعمقية ، الأولى حتماً تأثيرات مباشرة على الثانية : إذ كلما توسع الأفق الجماعي ، وتوسعت معه الاكتسابات الجديدة في اختلاف أنواعها ، وقع نمو في الحياة النفسانية والثقافية^(١) .

وبما أن جميع البشر مخلوقات الإله الأحد ، فهم أشخاص متماثلون . وليس الفرق بينهم فرقاً نوعياً ، كما هو عند أرسطو حين يجعل العبيد «آلات متحركة» كأنها أشياء . بل الفرق في الإسلام فرق قيمة ذاتية فحسب ، فهناك المؤمنون وغير المؤمنين من كافرين ، ومشركين ، وثنيين . والرسالة الإلهية ، إذ تتوجه إلى كل من هؤلاء ، تعترف بمساواتهم النوعية ، وتعطى بالتساوى لكل شخص قيمة ذاتية . فليس هناك إذن نوع منحط من الأشخاص ونوع مرتفع ، بل ذوات

(١) انظر ، فيما يتعلق بالأبعاد العقلية والأبعاد التوسعية ، كتابنا :

De l'Etre à la Personne, essai de personnalisme réaliste, Paris, P.U.F., 1954.

متساوية أمام الله وأمام المجتمع . على أن للمؤمن وغير المؤمن قوى شخصية تخول كليهما ، سواسياً ، تغيير وضعيته من حيث الإيمان والكفر . ولا ينتقل كائن من حالة الفرد إلى حالة الشخص إلا بقدر ما تتأكد فيه مطامع إنسانية ، مثل الإيمان والردة والشك واليقين ، أو كل تغيير ، أو كل موقف يتخذ عن تأمل وتبصر .

* * *

٢

الشخصية واستقلالها الذاتي

إن الشخص في جوهره قوة مبادهة واختيار : يلتزم ، ويندمج ، ويختبر ، ويقبل أو يرفض . وهذه هي الصفات اللازمة للاعتراف بالاستقلال الذاتي للشخصية . لقد كانت منذ القرن الأول في الإسلام طائفة المرجئة تعرف الإيمان بأنه اعتقاد باطنى ، فلا يزول إيمان المرء ، في نظرهم ، ولو أظهر الكفر قولاً أو فعلاً أو باتباع الملة اليهودية أو النصرانية في دار الإسلام ، ما دام متيقناً ، يقيناً باطنياً ، أن لا إله إلا الله . إن ابن حزم ينسب هذه النظرية لجهنم بن صفوان ، بل وحتى لأئمة سنيين ، وعلى رأسهم الأشعري : « إن جهماً والأشعري يقولون إن الإيمان عقد بالقلب فقط ، وإن أظهر الكفر والتثليث بلسانه وعبد الصليب في دار الإسلام بلا تقية^(١) » .

ومعنى هذا أن الإيمان ، هو قبل كل شيء ، الاعتراف بوحداية الله واستقلاله المطلق ، فيجب على المؤمن ، أى الفرد الذى يعترف لله بهاتين الصفتين ، أن يعترف كذلك لنفسه ، وبكيفية تناسبه ، أنه هو الآخر واحد ومستقل . ومفهوم الاستقلال هنا ، هو ذلك الشيء الخاص بكل شخص ، وواقع فرديته . إذا قلنا باستقلال الأشخاص ، فعناه أننا نؤكد أن لا وجود لنموذج إنسانى ، أو لقالب يفرغ فيه جميع الأشخاص ، ليكونوا على نمط واحد ، إذ لكل شخص وجهته وتطلعاته

(١) ابن حزم . الفصل ص ٨٨ ، ج ٢ ، القاهرة ، سنة ١٣٤٧ هـ .

الخاصة ، وهى منبع لا ينضب من التلقائية والمبادهة : « ولكل وجهة هو موليها ، فاستبقوا الخيرات ! » (٢ : ١٤٨) ، وفى آية أخرى (١٧ : ٨٣) : « قل : كل يعمل على شاكلته ، فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا » . وورد فى هذا المعنى الحديث المشهور : « اعملوا ، فكل ميسر لما خلق له » (البخارى ، الصحيح) . فهذا الحديث يقر بأن لكل شخص معطيات طبيعية ، لكنها لا تستثمر إلا بالعمل .

تبتدى الشخصانية عندما يرفض الشخص الطاعة العمياء ، طاعة الأشخاص ، وطاعة الأشياء ، ويعترف بالقيمة العليا للعقل والروح . والاعتراف بهذه القيمة ليس معناه قبول المخاتلات ، أو السماح لعقول الآخرين بالاستبداد ، ولا الخضوع الأعمى الذى يفرضه مذهب من المذاهب ، ولو كان دينيا : « لا إكراه فى الدين » (٢ - ٢٥٦) .

لهذا لا تقبل فى الإسلام أية وساطة ، كليريكية أو غيرها ، بين الناس وربهم : « وإذا سألك عبادى غنى ، فإنى قريب ، أجيب دعوة الداعى إذا دعانى » (٢ - ٢٨٦) .

يعد كل شخص نسخة من صنع الله ، ولكنها نسخة فريدة .

فمثل العالم الإنسانى كمثل كتاب عظيم غير متناه ، تتجاذب أوراقه ، وتتكامل ، مع اختلافها واستقلالها وترباطها فى هذا الاستقلال . فنحن هنا بعيدون ، كل البعد ، عن الذهنية البدوية العربية ، ذهنية العصر الجاهلى ، التى لا تتصور الكائن الإنسانى إلا داخل مجموعة ، شريعتها العصبية القبلية ، حيث يعد أفرادها كنسخ يطابق بعضها البعض ، على وجه التقريب ، فكان الشخص يذوب فى القبيلة . ولم تكن العصبية القبلية لتعترف بالتضامن والعلاقات الودية إلا فيمن تجمعهم رابطة الرحم ، من قريب أو بعيد .

ولقد كانت واقعية العصبية مبنية على تقديس الجسد المشترك . وبقي هذا الميز سائداً حتى فى الأيام الأخيرة ، من العصر الجاهلى ، حيث اجتيزت حدود القبيلة ، شيئاً ما ، مع عدم تفهم الشخصية الإنسانية فى معناها الشامل ، فكان هناك فرق بين العربى الذى يعد نفسه حراً مثل المواطن الأثينى ، وبين العجمى أو الأجنبى

الذى يجوز ، طبعا ، استرقاقه ، وهو ما يماثل البرابرة عند الرومان ، مثل الغالين والسيثيين والبارثيين والأفارقة . فسقراط يتحدث عن روح الفرس والكلب ، ثم ينتقل إلى روح العبد ، كأنه يجد بينهما صلة طبيعية بديهية ! (١) والإسلام ، على عكس هذا ، يعتبر كل كائن إنسانى شخصا ، بقطع النظر عن عرقه ، ولغته ، ولونه ، إذ لا فرق بين العربى والعجمى (٢) .

ولنستمع إلى بعض ما جاء فى خطبة «الوداع» الشهيرة ، حيث يقف النبى بين آلاف المؤمنين ويقول :

« أيها الناس ! إن دماءكم ، وأموالكم ، عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم (. . .) وإنكم ستلقون ربكم ، فيسألکم عن أعمالکم . . . » (٣) . كما يصرح النبى فى خطبة ألقاها بباب الكعبة (انظر ابن هشام ، ج ٤ ، ص ٣٢) : « الناس من آدم ، وآدم من تراب » . فالاختلافات العرقية ليست إلا آيات لقدرة الله الذى : « من آياته خلقت السماوات والأرض ، واختلاف ألسنتكم وألوانكم . . . » أليست اللهجات والألوان والأعراق إلا مجرد اختلافات شكلية ، عرضية ، لغاية عملية ؟ « يا أيها الناس ، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » . فلا فخر إذن باللون ، أو الانتساب لأية عشيرة ، إذ يزيد القرآن : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم . . . » (٤٩ - ٢٣) (٤) .

* * *

نخرج ، مما تقدم ، بفكرة عن ذلك الواقع الحى ، الغنى الجوانب الذى هو الشخص . ولنحاول ، قصد تفهمه ، أو على الأقل قصد التبصر بعدة من مظاهره ، أن ننظر إليه من جوانب شتى .

- (١) انظر أفلاطون ، هيبياس الصغير ، ٣٧٥ .
- (٢) ورد فى القرآن الجذر : ع . ج . م . أربع مرات ، دون قصد ازدراء أو احتقار : (١٦ - ١٠٣) و (٤١ - ٤٤ ، مرتان فى هذه الآية) و (٢٦ - ١٩٨) .
- (٣) عبد الملك ابن هشام ، سيرة النبى ، القاهرة ، ٤ ، ص ٢٧٥ .
- (٤) التقوى : من الجذر : و . ق . ي لا ينحصر مدلولها فى المعنى الدينى المحدود (أى القيام بالشعائر ، أو الزهد) بل تدل الكلمة على كل نشاط يدفع السوء عن النفس وعن الغير (الغير فى معناه المطلق) . فيكون إذن العمل من أجل الصلاح ، الخاص أو العام ، وقاية ، أى تقوى . وقد اتجه نحو هذا المعنى بعض المفسرين حيث فسروا التقوى ، بمعنى صيانة النفس من كل ما يؤذيها ، وحفظها مما يؤثم (انظر : آل عمران ، ٢٨) .

من المفهوم إلى الكلمة

إذا اعتبرنا الدور المهم الذي لعبته اللغة العربية ، بصفتها لغة القرآن والثقافة الإسلامية ، وجب أن ندقق هنا في بعض مفرداتها التي لها مساس بمفهوم كلمة «شخص» . إن كلمة فرد (التي تقابل كلمة جماعة) تطلق على الأشياء كما تطلق على الكائنات ^(١) .

وهناك لفظة « شخص » تدل ، مثل ما تدل الكلمة اللاتينية ^(٢) persona (القناع) على المظهر الجسماني ، الخارجي للإنسان ، أو على شبهه الظاهر ، أي ظله .

أليست في الحقيقة كلمة persona بالنسبة للواقع ، إلا ظلاً ، ومجرد كائن مسرحي مقنّع (أحياناً بقناع المأساة ، وأحياناً بقناع المهزلة) ؟

يبد أن مدلول « شخص » يزداد ، في الإسلام ، غنى ودقة ، في آن واحد ، إذ أصبح الفرد لا يسمى شخصاً إلا إذا انضمت إلى فرديته امتدادات ، مثل : العرض : وهو ما يستحق أن يدافع عنه المرء أو يحفظه من كل دنس ، أي الفضيلة ، والروح ، والسمعة والشرف .

والحساب : وهو القيمة ، والنبيل ، سواء كان مكتسباً بجهود شخصية أو موروثاً .

والنسب : وهو الأصل والانتساب بالوراثة لعصبة أو عنصر ما . من هذا يلزم ، في دراستنا للشخصية ، أن نراعي جانبين أساسيين : جانباً جسمانياً خارجياً ، وجانباً معنوياً نفسانياً .

(١) كلمة مستعملة في القرآن : (٦ ، ٩٤) و (١٩ ، ٨٥ و ٩٥) و (٣١ ، ٨٩) . و (٣٤ ، ٤٦) .

(٢) كلمة شخص من الجذر : ش.خ.ص. : برز وظهر (يقال للأشياء) أو بدا (يقال لاشباح) انظر بإلحاق : « شاخصة أبصارهم » (١٤ ، ٤٢ و ٣١ ، ٧٩) أو تصور و شرح (أشخاص : أي أعطى نظره) .

لقد تبنى الإسلام محتوى كلمة « شخص » فزاده قوة ، وأدخله في نطاق الفقه والمعاملات .

إننا لنجده في زمان النبي ، وقد تجرد من كل الأساطير ، وتخلّى عن أئقال المعتقدات الطوطمية ، فجسم في الكتاب والسنة حقيقة جديدة ، خاصة ، مميزة حتى أصبح « الشخص » موضوعاً للأحكام الشرعية ، بصفته كائناً مسئولاً عن فعاليته ، إذ يقوم بأعمال تنطبق عليها أحكام الدين ، والأخلاق ، والمجتمع ، ويعد ذاتاً ، لها حياة مستقلة .

هكذا تطورت كلمة « شخص » توسعاً وعمقاً ، مثل مقابلها في اللغة اللاتينية persona ففهوم هذه اللفظة تفتح هو الآخر ، بفضل تطوراته العديدة ، منذ الكلمة الأتريسكية ^(١) phersu إلى الصيغة الفرنسية personne في معناها الحالي .

أطلقت كلمة persona في البداية على القناع ، ثم صارت تدل ، منذ عهد شيشرون ، على « الدور » الذي يلعبه الإنسان المقنع في التمثيلية . ثم خضع هذا المفهوم لتغيرات جديدة منذ فجر المسيحية ^(٢) .

* * *

إننا لتركب خطأ إذا استنتجنا من وجود كلمة phersu اتجاهًا ونوايا شخصانية . ذلك أن الأتريسكيين كانوا ، مثل اليونان ، يقربون القرابين البشرية لآلهتهم ، بخلاف ما أتت به الديانات الإبراهيمية (اليهودية والمسيحية والإسلام) التي أبدلت القرابين البشرية بالأضاحي الحيوانية .

ولا يمكننا ، كذلك ، أن نقول بوجود شخصانية عند الرومان لمجرد استعمالهم كلمة persona . فلقد سادت في المجتمع الروماني الاسترقاقية ، إلى أبعد حد من الفظاعة ^(٣) ، كما سادت العنصرية في قوانينهم وأعرافهم التي كان العبيد ،

(١) نسبة إلى Les Etrusques سكان إيطيريا (ناحية من نواحي إيطاليا ينتسبون إلى شعب نرح من آسيا الصغرى) .

(٢) لا نذكر هنا الأشواط التي قطعها معنى « شخص » ، طوال العصور ، وفي مختلف الثقافات والأديان . انظر كتابنا : De l'être à la personne ص ٦٦ - وما تبعها باريس ١٩٥٤ - .

(٣) انظر في كتابنا : Liberté ou liberation الفصل الذي يدرس « التملك » .

بل وكثير من الأحرار ، ضحية لها . فهنة « المصارع » le gladiateur مثلاً ، التي لم يرتضها ، أبداً ، المواطن الروماني ، كانت مخصصة للعبيد والأسارى ، وحتى للأجانب الأحرار من جرمانيين ، وسوريين ، وبربر .

لقد انحصر دور المصارع ، شيئاً ما ، في دور حيوان للعب ، لا يصلح إلا لتسلية الرومانيين .

كان المرشحون في الوظائف العمومية يكثر من المصارعين من جمعيات مخضصة للدعاية والإشهار ، كما تكثر الخيول ، لأن حفلات التسلية من الوسائل المستعملة للدعاية الانتخابية .

أما في الإسلام ، فالفرق الوحيد الذى يمكن اعتباره ، هو التمييز بين المؤمن وغير المؤمن ، على أن كلا منهما يعد شخصاً ، يساوى جميع الناس ، من حيث الكرامة الإنسانية وتداستها ، فلكل شخص شخص قابلية فطرية للإيمان ، وقدرة اندفاعية طبيعية على الشك . فالبشر كلهم من جوهر واحد ، كما يقول الحديث : « كلكم من آدم ، وآدم من تراب » .

إن النبيين أنفسهم من ذات الطينة التي تكون منها سائر الناس ، فهم أيضاً أشخاص ، وأشخاص لا أكثر : « أو عجبتم ، أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم ، لينذركم ، ولتتقوا ، ولعلكم ترحمون ؟ » (٧ ، 62) ، « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل . . . » (٣ ، 142) ، « لقد جاءكم رسول من أنفسكم ، عزيز عليه ما عنتم . . . » (٩ ، 227)^(١) .

كلما تحدث القرآن أو السنة ، عن الجنس البشرى ، استعملنا كلمتي « إنسان » أو « آدم » (أبى البشرية) ، فلا يفضلان عصبية أو عرقاً ما : « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » (٩٥ - 4) ، أى الإنسان بصفة مطلقة ، كنوع ، لا كنتم لأمة ، أو قبيلة ، أو أسرة معينة . وبعد أن خلق الله الإنسان الذى يعد أشرف الكائنات وأعزها ، لم يلق بهذا الإبداع السامى في هاوية من النسيان ، وعدم الاكتراث ، بل أحاطه بحبلى عنايته : « وهو معكم أينما كنتم » .

(١) انظر كذلك : (٣٣ ، 40) و (٤٨ ، 29) .

« ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (٥٠ - 16) .

إن الله مع الإنسان ، في كل مكان وزمان ، في السراء والضراء . فالإسلام يعتبر أُل « أنا » شعوراً ووعياً ، كأنه من نور الله ، وعلى العكس من هذا في العصر الجاهلى ، لم يكن « الأنا » مركزاً في داخله ، بل مشتتاً على الخارج ، أى أنه منعدم الذاتية ، حسب المشاركة في ذاتية قبلية مشاعة ، لا يصل إلى درجة الوعي ، لأن شعوره كان يذوب في شعور جماعى غير محدد ، قانونه العصبية الضيقة الحض : وهل أنا إلا من غزيرة ، إن غوت غويت ، وإن ترشد غزية أرشد . لم يكن العرب إذن ، قبل الإسلام ، يعرفون مدلول « شخص » ولا اللفظة نفسها ، إذ هى كلمة وضعها مفكرو الإسلام فيما بعد (إخوان الصفاء ، ابن سينا) .

* * *

يبدو من الآيات القرآنية أن الجذر ش . خ . ص . كان معروفاً في معناه القديم ، كما رأينا . أمّا كلمة « شخص » هذه فلم تكن موجودة ، مطلقاً ، للتعبير عن المعنى المعروف عندنا . كانت لفظة « وجه » تدل على معنى الشخص في القرآن ، وهذا ما يؤكد قرابته بكلمة persona (التي تدل على المظهر الخارجى) . فلنتبع تطور معنى « وجه » في اللغة العربية ، لننتههم ، بكل وضوح ، المراحل الأولى الغامضة التي قطعها معنى « شخص » حتى نصل إلى المفهوم الواضح الذى حصل عليه في الإسلام .

فن المدلول المادى لكلمة « وجه » (قرآن ١٣ ، 92) نصل إلى المدلول المجازى (يدل الوجه على النظر في القرآن : ٢ ، 143 ، ومن 147 إلى 149) . وبما أن الوجه يعد أشرف ما في الكائن ، صار يدل على الكائن كله في اتساع معناه^(١) . وهذا ما يذكرنا بالكلمة اليونانية prosopon التي دلت ، أول الأمر ، على

(١) نجد هذا المعنى في عبارة « كرم الله وجهه » ؛ والوجهاء هم القوم الذين يقدمون للنيابة عن غيرهم ، فعيسى بن مريم « وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين » (قرآن ٣ ، 44) وموسى « كان عند الله وجيهاً » (٣٣ ، 69) .

وجه (مثل face الفرنسية)، ثم على قناع (قارن بين هذا وبين persona اللاتينية). وبعد ذلك بكثير اكتسبت معاني أخرى، منها: «ظهور» و«صورة» (قارن ذلك في العربية بـ«ظل»)، وأخيراً دلت على الوجه، ثم على الشخص. وجاءت في القرآن عبارة «وجه الله» للدلالة على الذات الإلهية: «أينما تولوا فثم وجه الله»^(١). كما تستعمل نفس الكلمة، في القرآن، للدلالة على الشخص الإنساني^(٢).

فالشبح، أو الظل، أو الكائن الذي يصعب تمييزه وتحديد هويته، يعد فرداً أو كائناً، ولكنه ليس بكائن معين. فالخصائص الشخصية، لكل إنسان، توجد في وجهه: فعلى الوجه تبدو الملامح، والسن، وما تحتوى عليه بعض النظرات — أحياناً — من معانٍ (تبوح العيون بسر الفؤاد). وفي الوجه أيضاً الأنف الذي هو رمز الكرامة والأنفة: «إخضاع الأنف» هو الإذلال. فلا غرابة إذن أن يجدع بعض المقاومين الجزائريين أنف خونة القضية الوطنية في بلادهم. ويروى السيد يوسف شلحود أن عرب الكويت يقطعون أرنبه السارق، اقتصاصاً منه لأنه رجل لا كرامة له^(٣).

وفي الوجه أداة التفاهم التي تعد من أهم ما في الكائن الإنساني: فباللسان يتصل المرء بغيره، وبه يتكلم ويؤدي الشهادة.

هكذا نرى كيف حصل اشتراك في الدلالة بين وجه وشخص، ويمكننا أن نذكر هنا، على سبيل الشبه، ما كتبه موس Mauss عن بعض المجتمعات البدائية: إذا امتنع أحد رؤساء العشيرة من القيام بإحدى التزاماته، قيل عنه: «إن وجهه متعفن»، لأن أهل الشمال الغربي بأمريكا يعتبرون ضياع السمعة بمثابة ضياع للروح أو فساد للوجه. ومن أضياع دم وجهه «فقد أضياع حقه في حمل الروح ولبس الشعار، والانتساب للطوطم»^(٤).

(١) انظر: (٢، ١١٥ و ٢٧٢) و (١٣، ٢٢٦) و (٣٠ - ٣٧ و ٣٨) و (٥٥ - ٢٥) و (٩٢، ٢٠).
(٢) انظر الآيات: (٢، ١١٢) و (٦، ١٥٦ -) و (٢٢،) و (٣٠، ٣٠).
(٣) انظر: (٣١،).
(٤) انظر: R. d'Histoire des Religions, T. GLI, No. 2, Paris 1957.
L'Année Sociologique I, 1923-24, p. 102.

لم يقع الفصل بين «وجه» و«شخص» في سائر الثقافات إلا مؤخراً، فلا توجد فكرة بدائية مباشرة عن «الشخص»، بل على العكس، ليس هناك إلا ما يحملنا على الاعتقاد أنها فكرة مكتسبة جاءت مؤخراً، بعد تطورات كثيرة.

هكذا فرضت كلمة «شخص» نفسها، فصارت تدل على الكائن الإنساني بأجمعه، لأن محتواها المعنوي حصل، في الجو الإسلامي، على كثافة جديدة، ومتانة خاصة بينما بقي مدلول «وجه» محصوراً في معناه المادي، رغم أن الوجه أشرف ما في الإنسان. وبعد أن تعرفنا الرابطة التي تجمع بين «وجه» ومدلول «شخص»، يلزمنا الآن أن نحلل كلمات أخرى لها مساس بمفهوم شخص.

فـ «ذات» تدل على «الجوهر»، وكثيراً ما تعني، في الفلسفة، «الفرد». غير أن هذين المعنيين جاءا متأخرين، ولفظة «فرد» نفسها (التي تقابل كلمة جماعة) تطلق على الكائنات الحية، كما تطلق على الأشياء الحامدة. ومن جهة أخرى، فإن لفظة «ذات» لا تختص بالشخص الإنساني فحسب، بل تطلق كذلك على الأشياء. فالقرآن يقول: «إنه عليم بذات الصدور» (٣ - ١١٩) أي بخفايا العقل والقلب^(١). وتصف آية أخرى السماء بـ«ذات البروج» (٨٥)، كما نجد أن النار «ذات لهب» (١١١، ٣).

لفظة «ذات» تعبر عن أوصاف متصلة بكائنات، لا على جوهر وذاتية الكائنات. وهذا ما يبعدنا عن المدلول الفلسفي: «جوهر»، وعن الحقيقة الحية التي هي «الشخص»، بمعناه المحدد. فمدلول «ذات» ينحصر في التعبير عن حالة أو عن كيفية لا تتصلان، في الغالب، إلا بأشياء مادية. والقرآن يعطينا على ذلك أمثلة، منها ما يتعلق بالأشياء من حيث مكانها: «وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين، وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال...» و«نقلبهم ذات اليمين وذات الشمال...» (١٨، ١٧-١٨)، أو وصف

(١) انظر كذلك: (٣ - ١٥٤) و (٥ - ٧) و (٨، ٤٣) و (١١ - ٥٤) و (٣١، ٢٣) و (٣٥، ٣٨).

للمكان : « وجعلنا ابن مريم وأمه آية ، وآويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين » .
(٢٣ ، ٥٥^(١)) .

هذه الأسباب ترغمننا على أن نرفض لفظة « ذاتية » ، التي يستعملها بعض الكتاب المعاصرين ، لترجمة كلمة *personnalisme* . فمحمد إقبال ، مثلاً ، يسمى مذهبه الفلسفي « خودي » ، ويقصد بهذه الكلمة النزعة الشخصية^(٢) . ولقد عرب بعضهم « خودي » بـ « ذاتية » ، ومنهم عبد الوهاب عزام ، في ترجمته لديوان إقبال : بياض مشرق (ص ٤١) .

إن لفظة « شخصية » ، في نظرنا ، أقرب إلى الصواب من « ذاتية » . ألسنا نرى أن لفظة « شخص » تنحصر في الدلالة على الإنسان ، في حين أن كلمة « ذات » يشترك فيها الإنسان ، والحيوان ، بل وحتى الأشياء ؟ نقول : الرجل ذاته ، والحصان ذاته ، والورقة ذاتها .

* * *

وهناك لفظان آخران لهما علاقة ماسة بموضوعنا : « امرؤ » و « إنسان » . وبما أن الكلمتين لا تدلان على « الشخص » ، حسب المعنى المحدد اصطلاحاً ، فإننا نترك الحديث عنهما إلى دراسة عن النزعة الإنسانية في الإسلام .

ومنذ القديم ، أحدثت لفظة « إنسان » مشكلة لدى المثقفين العرب . فلنكتف بالإشارة إلى ما رواه ابن حزم ، في هذه القضية ، حيث حكى النزاع الذي حصل بين من يدعى أن « الإنسان » لا يطلق إلا على الجسم وحده (مثل أبي الهذيل العلاف) ، وبين من يقول بأنه يختص بالنفس وحدها (قول إبراهيم النظام) ، وبين من ، على عكس ذلك ، يرى أن « إنسان » يطلق على الوحدة التي يؤلفها الجسم والنفس معاً . وبعد عرض أفكار هؤلاء ، ختم ابن حزم حديثه قائلاً : إن « إنسان » يطلق على الجسم (ألا يبقى الميت إنساناً ؟) ، كما يدل على الروح ، لأنها نواة الأحداث الشعورية ، والملكات المختلفة ، والأمزجة . وأخيراً نعبّر بـ « إنسان » عن

(١) انظر كذلك (٣٤ ، ١٦) و (٥٤ - ١٣) و (٥٥ - ١١ و ٤٨) و (٥٩ - ٧) و (٨٥ - ١ و ٥) و (٨٦ - ١١ ، ١٢) و (٨٩ -) .

(٢) انظر كتابه : « أسرار خودي » (الترجمة الإنجليزية) *The Secrets of Self*, translated by R.A. Nicholson, Lahore 1920.

وحدة الجسم والروح ، إذ أن كل واحد منهما يركز على الآخر^(١) .

* * *

نستخلص ، من هذه المحاولة الموجزة ، أن مفهوم « شخص » اكتسب ، منذ فجر الإسلام ، معاني كثيفة ، حية ، مليئة . لم يكن لهذه اللفظة ، في العصر الجاهلي ، مدلول محدد ، لكنها ، بفضل تعاليم الإسلام ، حصلت على محتوى متين واضح ، فصارت معانيها ، تدريجياً ، تزداد دقة وتحديداً ، فتتج ، منذ ذلك العهد ، انقلاب شامل في الذهنية العربية ، أخرجها من الصور الجماعية الشاملة اللاحقة إلى التعقل الفردي وإلى الوضوح والوعي .

ومنذ هذه المرحلة ، لم تعد القبيلة هي الحقيقة الوحيدة ذات القيمة الفذة ، بل أصبح كل عضو من العشيرة (بصفة شخصية) - دون اعتبار السن ، أو المكانة ، أو الجنس - يشعر بوجوده كشخص ، يحمل كرامة ، وقياً ، لا عن طريق العصبية القبلية ، ولكن لأنه شخص وكفى : إذ أنه الحقيقة الأولى الداعمة لكرامة لآتهان . إنه من المخلوقات التي سوى الله بينها ، وكرمها على بقية ما في الكون ، فهو إذن أشرف المخلوقات وأعزها : إنه « شخص » .

محمد عزيز الحبابي
الجامعة المغربية
الرباط

(١) الفصل ، ج ٥ ص ٤١ ، القاهرة ١٣٤٧ هـ .

ابن قتيبة والثقافة العربية

بقلم

شارل پلا Charles Pellat

لقد سبق لي أن أبديت آرائي في تطور الثقافة العربية من طلوع نجمها إلى غروبها^(١) وبينت الأسباب، المختلفة في الزمان والمكان، لمؤتلفة في العاقبة والمغبة التي أحدثت الخمول بعد الذكر والانحطاط بعد الازدهار - فلست بحاجة إلى تكرير ذلك وإعادة ما لدى من الحجج والبراهين. إلا أنني مضطر إلى تعريف مرادى بالثقافة العربية التي أتكلم عنها وتحديد العبارة المشاركة التي أستعملها ؛ فإنني لا أريد بها جميع العلوم والمعارف التي خلدت اسم العرب من حديث وفقه ، وفلسفة وكلام ، وهندسة وتنجيم ، وطب وكيمياء ، وشعر وأدب : وغير ذلك مما لا يحصيه إحصاء ولا يقوم عليه عد ، بل المراد بها مجموع ما كان الإنسان يشعر بأنه محتاج إلى معرفته لأداء دوره في الأمة الإسلامية عامة والمجتمع العربي خاصة ، وذلك المجموع كان يطلق عليه في تلك الأيام الماضية والعصور الغابرة اسم « الأدب » . فلقد اختلف الأدب باختلاف الأوساط والطبقات ولم يبق على حاله في جميع الأمكنة

(١) راجع *Les étapes de la décadence culturelle dans les pays arabes d'Orient, in Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam, Paris 1957.*

« إن الدعوة لإخراج كتاب تذكاري بمناسبة بلوغ الدكتور طه حسين السبعين من عمره - أمده الله - قد شرفني بأن طلبت إلى المساهمة فيه قائمة في منشورها إن الدكتور طه حسين قد امتاز بآثاره في تاريخ الأدب العربي واللغة العربية والتاريخ الإسلامي والحضارتين العربية واليونانية وفي الوصل بين الثقافة العربية والثقافة الغربية » ؛ فلبيت هذه الدعوة بحفاوة وحاسة لأني مدين للأستاذ الجليل وله على حق لا يبطل : فؤلفاته الانتقادية هي الأولى التي قرأتها بمجرد ما شعرت بأني قادر على مطالعة كتاب عربي كامل بدلا من المنتخبات المدرسية المعتادة ، حتى إنني تعلمت مبادئ الأدب العربي في « الشعر الجاهلي » ثم في « حديث الأربعماء » ، فأراني هذا الكتاب النفيس مظهراً من مظاهر الخلاف الواقع بين القدماء والحديثين وعلمني معظم ما أعلمه من شعر أبي نواس وأمثاله ، ثم بعثني على دراسة العصر الذي بحث عنه الأستاذ فقادني شيئاً فشيئاً من الشعر إلى النثر ومن أبي نواس إلى الجاحظ .

ومن ناحية أخرى أثار الدكتور طه حسين إعجابي بالجهود المستمرة التي بذلها في توسيع الثقافة العربية وتعميق غورها ؛ فلذلك رأيت أن أعقد هذه المجالة في رجل امتاز عندي بآثار أفقر بها الثقافة العربية وضيق مجالها ، وأتشرف بتقديمها إلى الأستاذ الجليل .

والأزمنة ؛ فكان من الطبيعي أن يتغير ويتبدل ومن المنتظر أن تسير تطوره الثقافة الشخصية — أو الفردية أو العامة كما يقول الذين يترجمون هذه العبارة عن الفرنسية — فتزيد بزيادته وتنقص بنقصانه ؛ فتقدمت هذه الثقافة الفردية وازدهرت ازدهاراً باهراً ؛ ثم بلغت أوجها وأخذت في الانحطاط لأسباب — منها الاجتماعية والسياسية ومنها المادية والمعنوية — أسبب لست أريد أن أفحص عنها في هذه المقالة ولكن سأقتصر على التماس دلالة واضحة تدلنا على أن رأس العقبة كان قريباً من أواخر القرن الثالث ؛ فالحق أن الدلائل كثيرة في ذلك الوقت. إلا أن أحسن مثال لغلبة الفساد على الصلاح وأوضح صورة للتطور الجديد الذي بلغته الثقافة العربية: ابن قتيبة نفسه ومؤلفاته بأعيانها ، وإن وجب على أن أعترف بأن ابن قتيبة لم يساهم في إفساد العقول عن قصد ولم يشارك في تعريب الأدب عن عمد .

فإن اعتبرنا أن الأدب ليس مما يلهمه الله وتطبع على الطبيعة وتجبل عليه الجبل بل إنه يتطلب جهوداً مستمرة ويترتب على دراسات طويلة — وإن كانت انتقائية — ليكتسب الإنسان نصيبه من المعارف ، قلنا إن الأدب معدوم في الجاهلية لأن الشاعر في ذلك العصر والخطيب في ذلك العهد والكاهن والقائف وغيرهم ممن يمارس مهناً متخصصة لا يتعلمون تعليماً ولا يتفقهون بل يتكلمون على مواهبهم ويعملون بما يفيدهم الاحتكاك والمعايشة ، إن ضربنا صفحاً عن الاعتقاد العام بأن الشاعر والخطيب إنما ينطقان بما يضع تابعتهم على طرف لسانهما ، ومع ذلك فإننا نتميز شيئاً من الأدب في فصاحتهم ومعرفتهما باللغة العربية ، وقد علمنا أن مثل هذه المعرفة ظلت في تاريخ الأدب العربي قاعدة الثقافة الشخصية وأساسها .

فلما جاء الإسلام صرف المسلمون همتهم إلى الدين والسياسة والحرب حيناً ، فخالطوا الفرس والروم وغيرهم من الأمم المتحضرة المثقفة وزالوا عما كانوا عليه من الانفراد النسبي ، فلاحظوا أنهم مع تغلبهم على أعدائهم ومع سيادتهم في ميادين الحرب وتفوقهم في أمور الدين أصبحوا في خطر شديد لأنهم غير قادرين على مزاحمة منافسيهم وأعدائهم في كل ما يتعلق بأسباب الحضارة المدنية إلى أن صار الخطر أشد والتوعد أمس لما جعلت الشعبية تفتخر بما لها من طول المجد في الأزمان

الغابرة وتخبر بأنها تكاد تسترجعه في الأيام الحاضرة وترد العرب إلى حالتهم الدائرة . بيد أن العلوم الإسلامية نفسها أخذت تنمو وتتفنن وتتميز بعضها عن بعض ؛ هنالك شرع العرب ، وغير العرب من المؤمنين ، في جمع ما للقبائل العربية من عناصر ثقافية ؛ فالتمسوا مفردات اللغة وتراكيبها والتقطوا ما كانت العشائر تتداوله من أسجاع وأشعار وخطب وأخبار ، ثم رأوا من المفيد أن ينقلوا بعض الآثار الأجنبية — فارسية كانت أو يونانية — إلى اللغة العربية وأن يضيفوا إلى ذلك أخباراً وأساطير وقصصاً متفرقة الأصول متعددة المصادر ، فلم يألوا جهداً في تكوين ثقافة لها خصائص إنسانية أكثر منها عربية أو إسلامية . ويرجع الفضل في جميع ذلك إلى أهل القرن الثاني الذين لهم اليد البيضاء في إنشاء الأدب وإحداثه على مختلف أحواله .

فلما استفتح القرن الثالث أصبح المسلمون ولديهم مادة وافرة متراكمة تتفاوت قيمها ولا تأتلف جواهرها ، لا يحتمل ثقلها أحفظ الرجال ولا يسعها أضخم الأسفار حتى إنه أضحي من الضروري أن يفصل بين العلوم والمعارف التي لا يحتاج إليها إلا العالم المتخصص في فن من فنون العلم وبين ما لا يسوغ للشريف أن يجمله ولا يجوز للنبي أن يهمله ، أو — بعبارة أخرى — أمسى من اللازم في ذلك العصر الذي كان فيه التعليم حراً غير رسمي والتدريس فردياً غير اجتماعي أن تقوم شخصيات بارزة بسعة علمها وعقلها وأدباء مشاركون ملمون بجميع أطراف الأدب — بتأليف كتب معدة للأوساط المثقفة ويأخذوا لذلك « من كل شيء بطرف » .

ولكن ليس كل إنسان بقادر على القيام بمثل هذا الاصطفاء والاختيار ، لأنه يتطلب ذوقاً سليماً وروحاً انتقادية ممتازة وتبصراً بحوائج الناس رائعاً ؛ فهذه الشروط نادر توافرها في رجل واحد حتى في ذلك الزمان البعيد ؛ ومع ذلك علمنا أن الجاحظ شرع في ذلك العمل الانتقائي ووفق إلى هذه المهمة العويصة ، وكتب له النجاح في تعريف الثقافة العربية ووضع قواعدها ورسم أظهر خطوطها . وإن لم يتسن له أن يفرض آرائه على جميع الأمة ، وإن لم يبلغ تلك الغاية فلائنه كان منفرداً في مجتمعه بسبب تفوقه على معظم أترابه ؛ فانتخب من أشعار العرب وخطبهم ما له — عنده — قيمة مطلقة وأورد في بعض مؤلفاته الروايات والأخبار اللازم حفظها واقتبس ما يوافق أذواق معاصريه ويسد أمس حوائجهم مما كان رائجاً شائعاً بين أهل طبقته من

الثقافات الفارسية واليونانية والهندية ، ومن وراء ذلك كله لم يقتصر الجاحظ على « تعليم الأدب » بل أبى إلا أن يكون أيضاً « معلم العقل » ؛ فلقد توارث العرب هذا الحكم المشهور . ولست أدري هل أدركوا معناه العميق وقدّروا حقيقته وأهميته حق التقدير ، لأنى أرى — مع الأسف — أن أطرف مؤلفات الجاحظ وأظرفها — أعنى « كتاب الترييح والتدوير » — ظل غير مفهوم إلى عهد قريب ؛ فأبو عثمان وإن لم نعجب بكل ما كتبه ولم نصوب كل ما أبداه من الآراء ، أهل بشكر العرب وامتنانهم . بيد أنهم أنكروا فضله ولم يبصروا بأنه ذهب إلى مثل ما ذهب إليه الأديب الفرنسى Montaigne حين يفضل « الرؤوس » الصالحة للتفكير على الرؤوس الممتلئة علماً .

فالباحث الذى أوقف حياته أو قسماً كبيراً منها على دراسة شاعر من الشعراء أو أديب من الأدباء يميل لا محالة إلى تقديم هذا الشاعر أو هذا الأديب على سائر الشعراء والأدباء ؛ ولكنى أيقنت بأنى لست بظالم أحداً حين أثنى على الجاحظ وأطنب فى مدحه لأنه أعطى فى مؤلفاته أصنى صورة للثقافة العربية ومثلها الأعلى .

فلا يجوز أن أتسع هنا فى باب قد طرقت مراراً ؛ غير أنى وددت لو ألقت الأنظار إلى ناحية أخرى أراها ذات أهمية لا يستهان بها : كان الجاحظ يدين بالاعتزال ولا ينكر أحد — سنياً كان أو شيعياً — ما للمعتزلة من عميق التأثير فى الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامى برغم قصر مدتهم وجهود الأوساط الرجعية فى إخمال ذكرهم ؛ فغلب عليهم أهل السنة فى منتصف القرن الثالث . ولكنهم لم يستطيعوا أن يحوزوا قصبة السبق فى ميدان الثقافة حتى انتقلت الرئاسة من المعتزلة إلى فرق شيعية قريبة منهم عالمة بتحكيم العقل واستخدامه فى المضاربات الذهنية واستعمال الكلام فى المجادلات الدينية ؛ فليس فى نيتى أن ألح على ذلك هنا . ولكن يجدر بى أن أقول بصورة وجيزة ملخصة إنه لما أفل نجم الاعتزال طلع بدر الشيعة فى سماء الثقافة فبهز — إن صح هذا التعبير — أهل السنة الذين أمسوا غير قادرين على احتمال الثقافة الثقيلة الموروثة ممن تقدمهم ؛ فأقل فرق الشيعة تطرفاً هى التى أخذت المشعل من أيدي المعتزلة وحافظت عليه طول القرن الرابع الذى سماه الأستاذ Massignon « القرن الإسماعيلى » ، بينما كان السنيون يوصدون الأبواب — أو يحاولون إبعادها —

ويضيئون الآفاق ويقدمون العلوم الدينية على غيرها من المعارف . ولست أنكر ما فى الحكم السابق من الغلو والمبالغة إذ أن الذى يوجز ويلخص يتعرض لبعض الظلم وعدم الإنصاف ، ولكنى أعتقد بصفة عامة أن ما ذهبت إليه وعبرت عنه من الرأى قريب إلى الحقيقة .

* * *

فأحسن مثال وأشهر ممثل لهذه الحركة الرجعية عند أهل السنة — ابن قتيبة وإن كان غير واضح انتسابه إلى مذهب من المذاهب أو فرقة من الفرق ؛ فلما جاء ابن قتيبة هذا كان على الثقافة العربية آفة لا درك لها ومصيبة لا عوض عنها إذ ألف كتباً وكتباً فافتتن الجمهور بما أدخل فيها من تقسيم وتبويب وتنظيم وترتيب ، ولم ينتبه قراؤها المتقدمون والمتأخرون إلى ما فى ذلك من عجز وتقصير .

قال الدكتور ثروت عكاشة فى مقدمته لـ « كتاب المعارف »^(١) : « رأى (ابن قتيبة) العصر عصر إمام ومشاركة فى كل العلوم فكان إماماً من هؤلاء الأئمة المشاركين » . وقال أيضاً فى مقدمته الفرنسية لنفس الكتاب ما معناه : ابن قتيبة ولوع شغف كمثل ابن المقفع والجاحظ بالمعرفة المتدفقة من عيون كثيرة ، فطمع فى أن يجمعها . لأنى يمكننى أن أوافق على هذا الحكم موافقة تامة .

فإن نحن طالعنا آثاره — ومن حسن الحظ أو من سوءه لم يأكل على معظمها الدهر ولم يشرب — رأينا أن بعضها ذات منفعة لا ترد وفائدة لا تنكر : فلا نتورع من مراجعتها واستعمالها لقرب مأخذها وسهولة متناولها ، فنجد فى « عيون الأخبار » روايات وأخباراً تساعدنا على تحقيق النصوص الأدبية القديمة وتزيد فى استندائنا عند الحاجة إلى المستندات ، ثم نلجأ إلى « الشعر والشعراء » إذا أردنا أن نترجم عن شاعر من الشعراء الأقدمين أو نحقق وجه بيت من الأبيات ، ونستفيد أيضاً من « أدب الكاتب » و « كتاب المعانى » ؛ ونعجب بلباقته حين نقرأ كتابه الموسوم بـ « تأويل مختلف الحديث » . فابن قتيبة نحوى — ومن المعلوم أن الجاحظ يطعن فى النحويين ! — وهو فقيه ومحدث . فلنا وعلينا أن نستند إلى ما قاله فى مواضيع متصلة بالنحو والفقه والحديث . ويجدر بما دحه أن يقول إنه إمام فى النحو والحديث والعلوم النقلية ولكن

لا يجوز له أن يسميه إماماً في الأدب لأنه طرق أبواباً لم يألّفها وخاض في الكلام عن مسائل لم يتهياً لها : فأدبه منتحل ومعرفته غير مشاركة .

فإن تناولنا العلوم الدينية التي يدخل نصيب منها - نصيب منها فحسب - فيما يجب على المسلم أن يعرفه، ووضعناها جانباً ، لاحظنا أن العناصر النقليّة - غير الدينية - والعقليّة التي تكون الأدب في القرن الثالث صادرة عن ثلاثة مصادر أو بعبارة أخرى إن العيون التي يستقى منها الأدباء ثلاث : الأولى منها بطبيعة الأمر الأدب العربي محضاً أي اللغة والشعر والسجع والخطب ثم الروايات التاريخية والأنساب والمعارف العامة ؛ ثم الثانية منها الأدب الفارسي (والهندي) بما فيه من الأخبار وسير الملوك وغير ذلك من الأساطير والحكم ؛ ثم الثالثة منها منتجات الفكر اليوناني . فكان الجاحظ قد حاول أن يؤلف بين تلك الثقافات الثلاث ، مقدماً الثقافة العربية على أختيها واضعاً كل واحدة منها موضعها ؛ أما ابن قتيبة فبدلاً من أن يستغلها ويستثمرها ليقدم إلى قرائه مجموعاً منسجماً مقبولاً نراه يغض الطرف عن اليونان ويصرح بأنه لا يحتاج إلى المنطق .

هذا ونراه أيضاً يهتم بتراث العرب فيؤلف « كتاب الأنواء » - الذي ساهمت أنا في نشره - رغماً من سوء ظني بابن قتيبة - لمنفعته بعد ضياع الكتب الأخرى في الموضوع ذاته ، ولكن المؤلف عدا على « كتاب الأنواء » لأبي حنيفة الدينوري فنقل معظمه إلى كتابه ، وقد بين ذلك صديقي الأستاذ محمد حميد الله . فابن قتيبة - سارق سالب ، ويدلنا على ذلك المسعودي حيث يقول : « وقد جرد ذلك (أي معطيات جغرافية) أبو حنيفة الدينوري ، وقد سلب ذلك ابن قتيبة فنقله إلى كتبه نقلاً وجعله عن نفسه . وقد فعل ذلك في كثير من كتب أبي حنيفة الدينوري هذا ؛ وكان أبو حنيفة ذا محل في العلم كبير »^(١) . وكان شيعياً وكان مؤرخاً شديد المحاباة للفرس .

وفي جملة الكتب التي يشير إليها المسعودي كتاب نفيس لابن قتيبة أخذ عنه المسعودي نفسه وكثيراً ما نراجعه نحن حينما نحتاج إلى معرفة الأنساب أو تحقيق السنة التي توفي فيها فلان أو فلان من المحدثين والفقهاء لأنه أصغر حجماً وأقرب

(١) مروج الذهب ، ط . باريس ، ٣ : ٤٤٢ .

مأخذاً من « تهذيب التهذيب » . وغيره من كتب التراجم والموسوعات المطولة ، أعنى بذلك « كتاب المعارف » ؛ فإني حريص على ألا أبخس ابن قتيبة حقه . ولكنني أسأل المثقفين من العرب هل يظنون أن الأدب العربي بمعناه الأصح هو ما رتبته ابن قتيبة في « كتاب المعارف » ؟ المعارف ! لقد زاد على جهله زهواً وب نفسه عجباً . فهذا الكتاب الذي نشره الدكتور ثروت عكاشة نشرًا يبلغ الغاية في دقة التحقيق والنهاية في حسن الطبع ، أصنى مثال لرجعية موقف ابن قتيبة وضيق عطنه وقلة حبه للاستطلاع ؛ فهو كتاب أخبار وسير رغماً عن عنوانه ، وهو كتاب تاريخ مختصر موجز من شأنه أن يرضى الناس ويزيد في أدبهم على ما يعتقد المؤلف .

ومن المعلوم المؤكد أن المؤرخين العرب اتجهوا في تصورهم التاريخ اتجاهات ، غير أن التاريخ الكوفي عندهم خاضع لقانون واحد : ذلك أن المسلمين رأوا في هذا التاريخ سلسلة علاقات واصله بين الله والبشر بواسطة الأنبياء : فلذلك نرى بعض المؤرخين القدماء يذكرون الحوادث التي حدثت - أو قالت التوراة^(١) إنها حدثت - منذ خلق آدم إلى نوح ، ثم يقصون قصص الأنبياء إلى عيسى بن مريم ثم إلى خاتم الأنبياء ، ثم يدخلون العرب في التاريخ ويحلونها محلها في وسط العالم . ويروون أخباراً عن الشعوب القديمة التي دخلت في الإسلام ثم يخوضون في الكلام عن التاريخ الإسلامي دون أن يلتفتوا إلى الأمم الأخرى ؛ أما ابن قتيبة فيسلك هذا المسلك ، إلا أنه يكتفي من ذكر الوقائع التي وقعت بعد مجيء الإسلام على القليل منها ويتسع في تراجم الرجال فيذهب إلى ما ذهب إليه المؤرخ المغربي ابن الموقت حيث يقول : « أجل من التاريخ تراجم الكبار » ويعمل - رحمه الله - بالأثر الشريف : « بذكر الصلحاء تنزل الرحمة » ؛ وزيادة على ذلك فلا يتبع الترتيب الزمني بل يذكر ملوك اليمن والحيرة والعجم في آخر الكتاب لأنه لا يتصور تسلسل الأزمان . وإلى ذلك فهناك صنف آخر من المؤلفين قد لاحظوا أن في العالم أمماً وشعوباً -

ناثية كانت أو قريية - لا يجوز للمسلم المثقف أن يجهل وجودها ويضرب صفح الحائط عن أحوالها ؛ فجمعوا ما أمكنهم من الروايات والوثائق في أوطانها وعجائبها

(١) يظهر أن ابن قتيبة كان يعرف ترجمة عربية للعهدين القديم والجديد ، انظر في هذا الموضوع المتع : G. Lecomte, Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'œuvre d'Ibn Qutayba, in Arabica, 1958. 34-46.

وتاريخها، وسافروا أحياناً لمعاينتها ومشاهدتها ؛ فأفسحهم صدرأ وأبعدهم همة لا محالة: المسعودى الذى لا يتورع مثلاً من أن يعطى صورة ولو جزئية من تاريخ فرنسا ويذكر مدينة باريس (بريزة) لأول مرة فى الأدب العربى ، ولكنى لا أبعد من أن أرفع اليعقوبى إلى مستوى المسعودى وإن كان تاريخه أوجز بكثير من « مروج الذهب » فضلاً عن « أخبار الزمان » ؛ وينبغى أن أضيف إلى ذلك كله أنهما ليسا بمؤرخين بل هما أدبيان يرميان إلى تعليم الناس دون ملل وإتعاث .

ولعل قائل أن يقول إنه ليس من العدل أن يوازن بين شيئين متفاوتين وإن « كتاب المعارف » صغير الحجم بالنسبة إلى « مروج الذهب » وغيره من كتب التاريخ وهو أيضاً أقدم منها بنصف قرن ؛ فهذا حق ولكن تاريخ اليعقوبى معاصر لـ « كتاب المعارف » مماثل له فى الطول، حتى إن المقارنة بينهما ممكنة غير مستحيلة عادلة غير جائرة ؛ ويتبين من الجدولين الآتيين ما بينهما من الفرق فى سعة المادة وبعد المرمى :

تاريخ اليعقوبى	« معارف » ابن قتيبة
من آدم إلى عيسى بن مريم	من آدم إلى عيسى بن مريم
—	أهل الفترة (١)
ملوك السريانيين	—
ملوك الموصل ونيوى	—
ملوك بابل	—
ملوك الهند	—
ملوك اليونانيين والروم	—
ملوك الروم المنتصرة	—
ملوك فارس	(انظر أدناه)
ممالك البحرى (أى الشمال)	—
ملوك الصين	—
ملوك مصر من القبط وغيرهم	—
ممالك البربر والأفارقة	—

(١) يبدو أن ابن قتيبة أول من أفرد باباً لأهل الفترة ، وذلك لأسباب دينية واضحة .

ممالك الحبشة والسودان	—
مملكة البجّة	—
ملوك اليمن	(انظر أدناه)
ملوك الشام	» »
ملوك الحيرة	» »
ولد اسماعيل	—
أديان العرب إلخ	(انظر أدناه)
شعراء العرب	—
أسواق العرب	—
رسول الله	—
أيام أبى بكر . . . إلى المعتمد	—
(انظر أعلاه)	—
(انظر أعلاه)	—
» »	—
» »	—
» »	—

فمن العجيب أن العمود الأيمن يتضمن الأبواب التى توجد أيضاً فى « مروج الذهب » ببعض التقديم والتأخير وبعض الزيادة والنقصان ؛ فاليعقوبى والمسعودى اللذان كانا يميلان إلى التشيع أو قل : يدينان بالتشيع ، يهتمان بالعالم أجمعه ويعلمان أن هناك خارج حدود الإسلام وداره رجالاً ونساء يعيشون ويموتون شأن العرب والمسلمين ؛ أما ابن قتيبة فينقل عن كتب الدين والأخبار ما يخص وطنه الضيق ولا يعرف أن « بلاد الله عريضة » ولا يقول كما قال الراجز :

نقطع أرضاً ونلقى أرضاً إن البلاد غلبتني عرضاً
والحاصل أن ابن قتيبة الذى رتب وصنف جميع عناصر الثقافة على ما يزعم حامدوه ومادحوه ألف كتباً لا بأس بها فى النحو والعلوم الدينية، ولكنه لما تجاوز هذا الحد؛ وأراد أن يتقف معاصريه تثقيفاً فقدّم إليهم كتباً مدرسية تضاهى الكتب المرجو استعمالها الآن فى بعض المدارس الابتدائية لا غير ؛ فليعتبر المعتمدون .

شارل بلا

أستاذ بالسوريون

باريس

وزن أفعل من الفعل المزيد

للدكتور خليل يحيى نامى

١ - يدل وزن أفعل من الفعل المزيد في اللغة العربية على التعدية في الأكثر نحو أجلسه ، وعلى التعريض للشيء نحو أقتلته أى عرضته لأن يكون مقتولا ، وعلى صيرورة الشيء ذا كذا نحو أعدت البعير أى صار ذا غدة ، ونحو أحصد الزرع أى حان أن يحصد ، كما يدل أيضا على وجوده على صفة نحو أحمده وأبخلته ، وعلى السلب نحو أشكيت أى أنزلت شكواه ، وعلى معنى فَعَلَ نحو قَلت البيع وأقلته أى فسخت البيع^(١) .

وإذا تتبعنا هذا الوزن في اللغات السامية وجدنا أن اللغات الحبشية^(٢) والسريانية^(٣) والقبطية^(٤) والتدمرية واللهجات العربية الجاهلية^(٥) كالصفوية والشمودية^(٦) والحيانية^(٧) تعبر عن بعض هذه المعاني بوزن أفعل كاللغة العربية ، كما تعبر الكنعانية القديمة والمؤابية^(٨) عن هذه المعاني بوزن هفعل ، والعبرية بوزن هفعليل ، وتعبر بعض اللهجات الآرامية عنها بوزن هفعل^(٩) أيضا ، وكذلك اللغة

(١) انظر كتاب : شرح المفصل لابن يعيش ج ٧ ص ١٥٩ ، كتاب شرح الشافية للاسترابادى ج ١ ص ٨٣ - ٩٢ .

(٢) انظر كتاب Grundris و Brockelmann، المجلد الأول ص ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، وترجمة James A. Grichton لكتاب Ethiopic Grammar by Dillmann and Bezold لندن سنة ١٩٠٧ ص ١٤٨

(٣) Brockelmann, Syrische Grammatik برلين سنة ١٩٠٥ ص ٦٣ .

(٤) J. Ganteneau, Le Nabatéen ج ١ ص ٦٩ .

(٥) Enno Littmann, Safaitic Inscriptions, p. XVI.

(٦) Van den Branden, Les Inscriptions Thamoudéennes ص ٢ ، كتاب

Les Textes Thamoudéens de Philly ج ١ ص ٤٧ .

(٧) Werner Gaskel, Lihsan and Lihsanisch ص ٦٥ .

(٨) Johannes Friedrich, Phonizisch - Punische Grammatik ص ١٤ ، ٥٣ .

(٩) Brockelmann, Grundriss المجلد الأول ص ٥٢٥ ، و Ganteneau, Le Nabatéen

السبئية^(١٠) وهي من اللغات العربية الجنوبية القديمة، ونجد وزن هفعل أيضاً في اللهجتين العربيتين القديمتين وهما اللحيانية والتمودية، ويدل هذا على أن اللحيانية والتمودية كانتا تعبران عن هذه المعاني بوزن هفعل كاللغة السبئية وبعض اللهجات الآرامية، كما كانتا تعبران عنها أيضاً بوزن أفعل كاللغتين العربية والسريانية، كما نجد وزن هفعل في اللغة القبطية^(١١) أيضاً.

وكانت اللغات الأكادية تعبر عن بعض هذه المعاني بوزن شفعل^(١٢) الذي نجده مستخدماً أيضاً في اللغة السريانية بجانب وزن أفعل للدلالة على هذه المعاني، كما كانت اللغة الأوجريرية تعبر عنها بوزن شفعل^(١٣) أيضاً، وكانت اللغات المعينية والحضرية والقتبانية والأوسانية تعبر عن هذه المعاني بوزن سفعل^(١٤)، ولكن توجد آثار استخدام وزن هفعل في بعض تلك اللغات.

وجود هذه الصيغ المختلفة في اللغات السامية قد يدل على أن تلك الصيغ—وهي وزن أفعل وهفعل وشفعل—أو سفعل كانت مستخدمة جميعاً عند الجماعات السامية^(١٥) الأولى للدلالة على المعاني المختلفة لهذه الصيغ، وأخذت بعض تلك الصيغ تضيق من الاستعمال في بعض اللغات وتهمل لأسباب تتفق وطبيعة تلك الشعوب، كما أخذت كل لغة أو كل جماعة من الجماعات السامية تكتفي بصيغة واحدة من هذه الصيغ للدلالة على المعاني المختلفة لتلك الصيغ. وقد بقيت بعض آثار الصيغ الأخرى في كثير من اللغات السامية لكي تدل على أن تلك الصيغ المهمة كانت في القديم متداولة وشائعة بين الجماعات السامية الأولى.

٢— توجد في لغتنا العربية آثار أو بقايا لأوزان الأخرى. وقد فطن النحويون العرب لذلك فقد جاء في الجزء العاشر من «شرح المفصل» لابن يعيش ص ٥

(١٠) Maria Höfner, Altsüdarabische Grammatik ص ٨٧.

(١١) J. Cantineau, Le Nabatéen ص ٦٨ - ٧٠.

(١٢) Wolfram von Soden, Grundriss der Akkadischen Grammatik ص ١١٦ - ١١٧.

(١٣) Ugaritic Handbook تأليف Cyrus H. Gordon ص ٧٣ Ugaritic Manual.

تأليف Cyrus H. Gordon ص ٦٨.

(١٤) Maria Höfner, Altsüdarabische Grammatik ص ٨٧.

(١٥) Brockelmann, Grundriss ص ١٠٢١.

ما يلي: اعلم أنهم قالوا: أهراق وهراق، فن قال هراق فالهاء عنده بدل من همزة أراق على حد هردت أن أفعل في أردت ونظائره... إلخ».

أما هركولة—وهي المرأة الجسيمة—فذهب الخليل فيما حكاه عنه أبو الحسن إلى أن الهاء زائدة ووزنه هِفْعَوَلَة أخذه من الركل وهو الرفس بالرجل كأنها لثقلها تركل في مشيها أى ترفع رجلها وتضعها بقوة كالرفس. وأما هِجْرَع وهو الطويل فالهاء فيه عنده زائدة كأنه من الجرع وهو المكان السهل المنقاد وهو من معنى الطول، ووزنه على هذا هِفْعَعَل، وكذلك هِبْلَع وهو الأكل مأخوذ من البلع.

وجاء في «القاموس المحيط» للفيروزبادي مادة (ج ز ع) ما يلي: والهجزع كدهرم الجبان هِفْعَل من الجَزَع، كما جاء فيه أيضاً في مادة (ه ز ف) ما يلي: الهزروف كزنبور وعلايط وقرطاس وبرذون الظليم السريع الخفيف، وهزرف أسرع. وجاء في الجزء الرابع من «شرح المفصل» لابن يعيش ص ٣٠ ما يلي: «ومن ذلك (هات الشيء أى أعطيني) وهو اسم لا عطي وناولني ونحوهما؛ وهو مبنى لوقوعه موقع الأمر، وكسر لالتقاء الساكنين: الألف والتاء وكأنه من لفظ هيت ومعناه. وقال بعضهم هو من آتى يؤتى والهاء فيه بدل من الهمزة—ويعزى هذا القول إلى الخليل واستدل على بتصريفه، ويلحقونه ضمير التثنية والجمع لقوة شبه الفعل به». وقد عارض المستشرق Jacob Barth رأى الخليل وأبدى بعض الاعتراضات من أهمها أنه لم يبق من هذا الفعل إلا الأمر بينما يصاغ من الفعل هراق والفعل الدخيل هيمن كل الصيغ من ماض ومضارع وأمر^(١٦).

٣— لم تبق سين سفعل في اللغة العربية إلا في وزن استفعل ولكن آثار سين التعدية والسببية موجودة في بعض الأفعال العربية.

ونذكر على سبيل المثال الفعل سقلبه ومعناه صرعه^(١٧)، فهو عبارة عن صيغة سفعل من فعل قلب الشيء بمعنى حوّله ظهرراً لبطن كقلّبه^(١٨)؛ وكذلك لفظة سحبل ومعناها العريض البطن، وبطن سحبل ضخّم^(١٩)، فهي عبارة عن صيغة

(١٦) انظر كتاب: Jacob Barth, Pronominal Bildung ص ٧٣ تلميح ٣.

(١٧) انظر لسان العرب مادة (س ق ل ب).

(١٨) انظر القاموس المحيط مادة (ق ل ب).

(١٩) انظر لسان العرب مادة (س ح ب ل).

سفعل من فعل حَبَّل ، فقد جاء في لسان العرب في مادة (ح ب ل) ما يلي : والحَبَل الامتلاء ، وحَبَل من الشراب امتلاء . . . والحبال انتفاخ البطن من الشراب والنبذ والماء وغيره . . . قال أبو حنيفة إنما هو رجل حبلان وامرأة حُبلى ومنه حَبَل المرأة وهو امتلاء رَحِمِها .

٤ - يدل على بعض المستشرقين على وجود آثار صيغة شفعل في اللغة العربية بقولهم إن لفظة شهرب ومعناها شيخ-والشهرية هي العجوز الكبيرة-هي عبارة عن صيغة شفعل من الفعل هرم التي تدل على بلوغ أقصى الكبر ، وقد قلبت الميم باء ، والميم والباء كما نعرف من الحروف الشفوية التي يخرجها من بين الشفتين وهما يتبادلان كثيرا ببعضهما في اللغات السامية ، القديمة منها والحديثة ، أي أن شهرب هي عبارة عن صيغة شفعل من الفعل : هرم .

ويقال أيضا إن الفعل شسعه بمعنى أبعده فهو شاسع أي بعيد أصلها شفعل من الفعل وسع بمعنى امتد وطال ، كما أنه من الجائز أن يقال أيضا إن لفظة شرجع ومعناها الطويل والنعش والحنازة والسرير يحمل عليه الميث (٢٠) هي عبارة عن صيغة شفعل من فعل رجع بمعنى عاد .

٥ - من الأمثلة التي ذكرناها ، ومن الأمثلة الأخرى التي ساقها المستشرقون في كتبهم يتبين للباحث أن اللغة العربية كغيرها من اللغات السامية كانت تستخدم في الزمن القديم الهمزة والهاء والسين أو الشين في أوائل الأفعال للدلالة على التعدية والسببية وعلى غيرها من المعاني الأخرى التي بينها من قبل ، وفصلت اللغة العربية الهمزة بعد ذلك معرضة عن الحروف الأخرى وهي الهاء والسين والشين لأسباب تتفق وطبيعتها اللغوية ، فضاعت هذه الحروف من الاستعمال للدلالة على تلك المعاني السالفة الذكر : ولكن آثار استعمال تلك الحروف المهمة ظل باقيا في بعض الأفعال والأسماء والصفات كما بينا ذلك من قبل .

كما أنه من الجائز أن يقال إن بقايا الصيغ الأخرى الموجودة في اللغة العربية قد تدل على أنها قد تأثرت باللغات العربية الجنوبية القديمة التي كانت تستخدم الهاء والسين ، أو باللغات الكنعانية والآرامية التي كانت تستخدم الهاء للدلالة على

(٢٠) انظر لسان العرب مادة (ش ر ج ع) .

الجعل والتصيير ، كما تأثرت أيضا باللغات الأكادية أو باللغات الآرامية التي كانت تستخدم الشين في أوائل الأفعال للدلالة على تلك المعاني التي ذكرناها من قبل ، أو للدلالة على بعض تلك المعاني .

٦ - مما يلاحظه الباحث أننا نجد في اللغات السامية أن حروف الجعل والتصيير كالهاء والسين والشين تتفق في اللغات المستخدمة فيها تلك الحروف للدلالة على تلك المعاني مع ضمائر الغائب فنجد في الأكادية ضمير الغائب هو su وحرف الجعل والتصيير في تلك اللغة هو الشين وكذلك الحال في هو وهفعل في اللغات الكنعانية والآرامية والسبئية و su وسفعل في اللغات المعينية والقبنانية والحضرية . فهل يدل ذلك على وجود علاقة بين ضمائر الغائب وبين تلك الحروف ، وأنها عبارة عن بقية أسماء أو ضمائر قصد بها الإشارة إلى المعاني المختلفة لتلك الصيغ الموجودة في اللغات السامية؟ أي أنه من الجائز أن يقال إن تلك الحروف الدالة في اللغات السامية على الجعل والتصيير هي عبارة عن بقايا ضمائر الغائب الموجودة في تلك اللغات . ومن المعروف أن ضمير الغائب عند الجماعات السامية الأولى كان عبارة عن الهاء والهمزة للمذكر والسين والهمزة للمؤنث ، وغلبت بعد ذلك بعض الجماعات القديمة هاء المذكر على سين المؤنث مستخدمة الهاء للدلالة على المذكر والمؤنث مع التفرقة بينهما بالحركات أو بالواو والياء أو بالقرائن ، كما غلبت بعض الجماعات السامية الأخرى سين المؤنث على هاء المذكر ، واستخدمت السين في أول الضمير للدلالة على المذكر والمؤنث مع التفرقة بينهما أيضا بالقرائن أو بالواو والياء أو بالحركات .

ونعرف أيضا أن ضمير الغائب حديث بين الضمائر وإن كان أقدمها في نشأته لأنه كان يدل في القديم على الإشارة . وما قد لا يدل على ذلك في لغتنا العربية أنه يكنى بضمائر الغائب عن الأسماء والكنية كما نعرف هي عبارة عن التعبير عن شيء معين بلفظ غير صريح في الدلالة لغرض من الأغراض ؛ أو بعبارة أخرى فإن الكناية هي عبارة عن إقامة اسم آخر تورية أو مجازاً ، وتدل الكناية بالضمائر عن الأسماء على أن الضمير قد ذكر للدلالة على الاسم المراد أو للإشارة إليه بالتلميح ، فالكناية إذن قريبة من الإشارة أو مشتقة منها ؛ أي أن الهاء في هفعل والسين في سفعل والشين في شفعل هي عبارة عن بقايا ضمائر الغائب هو وسو وشو التي كانت مستخدمة عند

الجماعات السامية القديمة كأسماء إشارة وأصبحت مستعملة بعد ذلك في اللغات السامية كضمائر ، أما ألف أفعل من الفعل المزيد المستخدمة في اللغة العربية وفي لهجاتها القديمة والحديثة ، والتي كانت تستخدم في اللغات الآرامية وفي اللغات الحبشية للدلالة على الجعل والتصيير فإنها إما أن تكون مبدلة من الهاء ، وإما أن تكون عبارة عن الهمزة التي كانت في العصور القديمة جدا الحرف الأخير من ضمير الغائب ، وقد استخدمت الجماعات السامية هذه الأحرف للإشارة بها إلى الجعل والتصيير والمعاني الأخرى التي بينها من قبل ، فقال العرب على سبيل المثال : أذهب محمد زيدا أي ها هو محمد قد جعل زيدا يذهب ، وغير ذلك من الأمثلة التي تدل على المعاني المختلفة لصيغة أفعل من الفعل المزيد .

خليل يحيى نامى
أستاذ بكلية الآداب
جامعة القاهرة

كتاب نهج الخصاص
لأبي منصور معمر الأصفهاني
المتوفى سنة ٤١٨ هـ

حققه وقدم له بالفرنسية
الأب س . دى بوركى الدومنيكى

بسم الله الرحمن الرحيم

حدثنا أبو عبد الله محمد بن أبي الحسن الفرّضيّ الطوسيّ قال : سمعت أحمد ابن محمد بن مالك الهرويّ قال : سمعت أبا الحسن عليّ بن جهمّهم الهمدانيّ يقول : كتب إلينا أبو منصور معمر بن أحمد بن زياد الأصفهانيّ في هذا الكتاب الملقب بـ « نهج الخاص » :

الحمد لله الذي دعا الخلق إلى نفسه بالآيات البيّنات والآثار اللائحات والسّنن الواضحات ، وفتح لهم أبواب الكرامات وخوّلهم بسنن الهبات ، ثمّ رتبهم في التفاضل والدرجات وفرّقهم في الأحوال والمقامات ، فكلّ يسعى إليه برغبته ويعمل على شاكلته على اختلاف الطريق وتفرّق السبيل ، ولكل طريق حقيقة^(١) يعلو بها القاصدُ بخالص الإرادات ويمتحن فيها بدقيق الآفات ، فيظهر ذلك واضح الآيات ولائح السّنن الواجبات التي بها بعث الله عزّ وجلّ خير البرية محمداً صلى الله عليه وسلم وعلى آله السادات أهل الحقائق والسّرّيات .

وبعد ! فقد نظرنا في أحوال السائرين إلى الله عزّ وجلّ الطالبين له ، الدارجين في المقامات ، السالكين طريق الإرادات بالجهد والرياضات ، القاصدين إليه بحسن النيات ، والمطلوبين بحقائق الواردات ، المقصودين بعزیز الإشارات ، والمشيرين إليه في خفيّ الطويّات ، العارفين بورود الخطّرات والرسوم اللحيّظات . فرأينا أحوالهم وأحكامهم وشرائطهم وعلاماتهم ووجودهم قائمة بالشرح ومعروفة بالوصف ، وجدنا الشرح لها وصفاً والنعت لها علماً ، والرسم موسومٌ بحقيقته والشرح موجودٌ برسمه . وأهل الحقيقة يشهدون الأحوال بالوجود ويؤدّون حقّها بالعلوم . ومعرفّة الأحوال والتنقل في المقامات والارتفاع في الدرجات^(٢) ، يقوم الوصف بشرحها ويتحقّق المنتحق بوجودها ، وتحت كلّ لحة آفة وفي كلّ حالة دقيقة ، والتحدّر من الآفات في الأحوال بعد معرفتها قرينة إلى خالص المقامات . وأدقّ ما في الأحوال المرسومات تقلّب الحكيم^(٣) في سرّ الأحوال بشاهد ظاهر الأحوال

وإخفاء الآفات في طيِّ خواطر الواردات . ولكل حق حقيقة ، تُعلّق بها دققة ، من خفي الآفات وطويِّ العاهات ^(٣) . والحقائق وكلت بها أسباب لغزارتها من تزيين الشيطان وبلابل الهواجس ورؤية النفوس ورؤية الحال بشاهد المحسوس ، ولكل حالة منها آثار في مواطنها وكمين في مصادرها ونحي في ضمايرها ، والعين ماؤها فيه . فأردنا إظهار دقائق الآفات في الخفيات لتقوم رؤية الآفة مقام الحذر ^(٤) والحذر مقام الافتقار ، والافتقار مقام الحقيقة وموضعها ، تحت صفاء الأوقات غوامض الآفات ، ليقيم السائرين بمعرفتها وجيلةً وبالغين حذرةً . والله وليّ التوفيق .

[١١٦ و]

(١) باب التوبة

فالتوبة على ثلاث مقامات : الندم والاستغفار والحقيقة . فالندم عزّم التحويل بوجود مرارة الماضي ، والاستغفار طلب الغفران بصحة الإرادة ، والحقيقة الأوبة إلى الله عز وجل بلبسة باينة . فأفة الندم الأمل ، وأفة الاستغفار الغفلة ، وأفة الحقيقة الشهوة .

(٢) باب الإرادة

والإرادة على ثلاث مقامات : إرادة الطلب من الله عز وجل ، وإرادة الحظ من الله ، وإرادة الله . وإرادة الطلب موضع التمني ، وإرادة الحظ موضع الطمع ، وإرادة الله موضع الإخلاص . فأفة التمني نفس التمني ، وأفة الطمع الشره ، وأفة الإخلاص رؤية النفس .

[١١٦ ظ]

(٣) باب الصدق

والصدق على ثلاث مقامات : صدق في العزم ، وصدق في الأعمال ، وصدق في اللسان . فصدق العزم تجريد إرادة الحق ، وصدق الأعمال ركوب الجهد بترك راحة النفوس ، وصدق اللسان محاسبة النفس قبل إطلاق القول . فأفة

(صدق) العزم العجز ، وأفة صدق الأعمال الكسل ، وأفة صدق اللسان المعارض .

(٤) باب الإخلاص

* الإخلاص على ثلاث مقامات : إخلاص التوحيد ، وإخلاص الأحوال ، وإخلاص الأفعال . فإخلاص التوحيد صفاء الإشارة إلى الحق ، وإخلاص الأحوال إخراج رؤية النفس من الأحوال ، وإخلاص الأفعال إخراج رؤية الخلق من الأفعال . فأفة إخلاص التوحيد الدعوى ، وأفة إخلاص الأحوال الخروج من الحال قبل التزول فيها ، وأفة إخلاص الأفعال رؤية الفعل بشاهدة النفس .

[١١٧ و]

(٥) باب المحاسبة

المحاسبة على ثلاث مقامات : محاسبة النفس ، ومحاسبة القلب ، ومحاسبة السر . محاسبة النفس ظاهر أدب الشريعة ، ومحاسبة القلب ترك الملاحظات في الباطل ، ومحاسبة السر التقرب إلى الله بجمع الهمة . فأفة محاسبة النفس الغفلة ، وأفة محاسبة القلب حلاوة الوسواس ، وأفة محاسبة السر كثرة الملاحظات .

[١١٧ ظ]

(٦) باب الورع

الورع على ثلاث مقامات : ورع في الطعام ، وورع في اللسان ، وورع في القلب . فورع الطعام التفتيش بالاقتصاد ، وورع اللسان التمييز بمراقبة الحق ^(٥) ، وورع القلب تجريد التوحيد . فأفة ورع الطعام الشره ، وأفة ورع اللسان حب الكلام ، وأفة ورع القلب الإبقاء بالنفوس .

(٧) باب الزهد

والزهد على ثلاث مقامات : زهد في الدنيا ، وزهد في الحظ ، وزهد في النفس . فالزهد في الدنيا سبب الهجوم على الحقيقة ، والزهد في الحظ سبب

[١١٨ و]

(٤)

وجود الحقيقة ، والزهد في النفس حقيقة الحقيقة . فأفة الزهد في الدنيا محبة الدنيا ، وأفة الزهد في الحظ رؤية الحظ ، وأفة الزهد في النفس حب البقاء في الدنيا .

(٨) باب التوكل

والتوكل على ثلاث مقامات : توكل بوجود الكفاية ، وتوكل بشرط الضمان ، وتوكل على الحق . فالتوكل مع الكفاية معلوم ، والتوكل بشرط الضمان صحة قبول الضمان من الضامن ، والتوكل على الحق مخصوص في كل الأحوال . فأفة التوكل مع الكفاية فقد الكفاية ، وأفة التوكل بالضمان الحرص ، وأفة التوكل على الحق قلة المعرفة بالحق .

(٩) باب الفقر

والفقر على ثلاث مقامات : فقر النفس إلى الحظ ، * وفقر القلب إلى الحق ، وفقر الحقيقة . وفقر النفس إلى الحظ من الدارين ، وفقر القلب إلى الحق الفناء بالحق عن الأشياء ، وفقر الحقيقة التفرد بانفراد الحق . فأفة فقر النفس إلى الحظ الغناء بالمال والدنيا ، وأفة فقر القلب إلى الحق ملاحظة حلاوة رؤية النفس والرياسة ، وأفة فقر الحقيقة رؤية الغير في معاملة الحق .

[١١٨ ط]

(١٠) باب الصبر

والصبر على ثلاث مقامات : الصبر عن الشيء ، والصبر بالشيء ، والصبر في الشيء . فالصبر عن الشيء من قوة اليقين ، والصبر بالشيء من قوة الحلم ، والصبر في الشيء من حقيقة الشيء . فأفة الصبر عن الشيء حِرْص النفس ، وأفة الصبر بالشيء العجز ، وأفة الصبر في الشيء عَجَلَة الإنسانية .

[١١٩ و]

(١١) باب الرضا

والرضا على ثلاث مقامات : رضا عن الله ، ورضا بأحكام الله ، ورضا بالله .

فالرضا عن الله الرضا بالأحوال الموجودة عنه ، والرضا بأحكام الله الرضا بالبلوى المتروكة عنه ، والرضا بالله الرضا بالتوحيد له . فأفة الرضا عن الله التمني على الله ، وأفة الرضا بأحكام الله رؤية ضعف البشرية عند النوازل ، وأفة الرضا بالله الشرك الخفي .

(١٢) باب الخوف

والخوف على ثلاث مقامات : خوف عذاب الله ، وخوف فراق الله ، وخوف الله . فخوف عذاب الله من صحة رؤية التقصير ، وخوف الفراق من الله من صحة وجود الاتصال ، وخوف الله لوجوب حق الربوبية . فأفة خوف عذاب الله الرضا بأفعال النفوس ، وأفة خوف فراق الله التعلق بحلاوة النعم والعطية ، وأفة خوف الله الأمن من مكر الله عز وجل .

(١٣) باب الرجاء

الرجاء على ثلاث مقامات : رجاء الثواب ، ورجاء القربة ، ورجاء الحق . فرجاء الثواب تصديق الحق فيما وعده ، ورجاء القربة تسهيل الطاعات وتيسيرها ، ورجاء الحق رجاء ما الحق (هـ) أهله . فأفة رجاء الثواب ترك الثواب بالتمييز على إشارة التوحيد ، وأفة رجاء القربة تقليل الطاعات في الغير بمخفى الاستدراج ، وأفة رجاء الحق القنوط برؤية الآفات لِقلة الفطنة .

(١٤) باب المعاملة

والمعاملة على ثلاث مقامات : معاملة الظاهر ، * ومعاملة الباطن ، ومعاملة السر . فمعاملة الظاهر جلاء المتعري^(١) ، ومعاملة الباطن المعرفة بالأحوال في الصحة والسقم ، ومعاملة السر معرفة الإلهام والخطرات واللمة والوسواس . فأفة معاملة الظاهر الرياء ، وأفة معاملة الباطن العجب ، وأفة معاملة السر الكبر .

[١٢٠ و]

(١٥) باب الرعاية

والرعاية على ثلاث مقامات : رعاية الظاهر بالعلم ، ورعاية الباطن بالمشاهدة^(٧) ، ورعاية الحق بالمراقبة . فرعاية الظاهر بالعلم تحقيق صدق الإرادة ، ورعاية الباطن بالمشاهدة تحقيق صفاء الوجد ، ورعاية الحق بالمراقبة تحقيق المعرفة بالحق . فأفة رعاية الظاهر بالعلم القصد إلى الحق مع علائق الدنيا ، وأفة رعاية الباطن بالمشاهدة القصد إلى الحق برؤية النفس ، وأفة رعاية الحق بالمراقبة الغفلة عن أمر الحق وزجره ومطالبه بالإلهام .

[١٢٠ ط]

(١٦) باب الأدب

والأدب على ثلاث مقامات : أدب الشريعة ، وأدب الخدمة ، وأدب الحق . فأدب الشريعة التعلق بأحكام العلم بصحة عزم الخدمة ، وأدب الخدمة بالتشمر عن العلاقات وترك^(٧ب) الملاحظات ، وأدب الحق موافقة الحق بالمعرفة . فأفة أدب الشريعة الحرص في جمع العلم بترك الاستعمال ، وأفة أدب الخدمة رؤية العلائق الشاغلة والمُفترقة للقلب ، وأفة أدب الحق السكون مع النفس والرضا بالهوى .

(١٧) باب الرياضة

* الرياضة على ثلاث مقامات : رياضة بالأدب ، ورياضة بالطلب ، ورياضة بالمطالبة . فرياضة الأدب الخروج من طبع النفوسية ، ورياضة الطلب لصحة المريدية ، ورياضة المطالبة لصحة المرادية . فأفة رياضة الأدب حب النفس والشهوة ، وأفة رياضة الطلب حب المعاشرة والمخالطة والاجتماع على الطيبة ، وأفة رياضة المطالبة التغافل عن دعوة الحق وزجره بالإلهام .

[١٢١ و]

(١٨) باب الفتوح

والفتوح على ثلاث مقامات : فتوح العبادة في الظاهر ، وفتوح الخلاوة في الباطن ، وفتوح المكاشفة في السر . وفتوح العبادة سبب لإخلاص القصد ، وفتوح الخلاوة في الباطن سبب جَذْبِ الحق بالطاقة ، وفتوح المكاشفة في السر سبب المعرفة بالحق . فأفة فتوح العبادة الكسل ، وأفة فتوح الخلاوة في الباطن الإركان إلى حلاوة الوسواس ، وأفة فتوح المكاشفة أخذ الحظ في السر من الشهوة .

[١٢١ ظ]

(١٩) باب الرغبة

والرغبة على ثلاث مقامات : رغبة النفس ، ورغبة القلب ، ورغبة السر . فرغبة النفس في الثواب ، ورغبة القلب في الحقيقة ، ورغبة السر في الحق . فأفة رغبة النفس رؤية العاجلة من الحظ ، وأفة رغبة القلب السكون تحت الراحة ، وأفة رغبة السر ملاحظة طلب الوجود .

(٢٠) باب الرهبة

والرهبة على ثلاث مقامات : رهبة الظاهر ، ورهبة * الباطن ، ورهبة الغيب . فرهبة الظاهر لتحقيق وعيد العلم ، ورهبة الباطن لتحقيق قلب القلب ، ورهبة الغيب لتحقيق أمر السبق . فأفة رهبة الظاهر الجهل بالوعيد ، وأفة رهبة الباطن الغفلة عن عوارض القلب ، وأفة رهبة^(٩) الغيب الأمن من المكر .

[١٢٢ و]

(٢١) باب الحقيقة

والحقيقة على ثلاث مقامات : حقيقة قبول الدعوة ، وحقيقة وجود الحقيقة ، وحقيقة وجود الحق . فحقيقة قبول الدعوة استعمال العلم بالرغبة ، وحقيقة وجود الحقيقة التنكب عن النواهي بالغيرة^(٩ب) ، وحقيقة وجود الحق ترك ملاحظات الغير . فأفة قبول الدعوة الرضا برسم العلم وجمعه دون استعماله ، وأفة وجود الحقيقة خروج إنكار النواهي من القلب ، وأفة وجود الحق بوجود النفس .

[١٢٢ ظ]

(٢٢) باب المحبة

والمحبة على ثلاث مقامات : محبةٌ معمومة ، ومحبةٌ مخصوصة ، ومحبةٌ من الحق . فالمحبة المعمومة هي المقسومة مع الإيمان ، والمحبةُ المخصوصةُ إثارةُ الحق على ما سواه ، والمحبةُ من الحق منةُ الحق بأحبائه وغيرته بأوليائه . فأفة المحبة المعمومة كفران النعمة ، وآفة المحبة المخصوصة تركُ الموافقة ، وآفة محبة الحق السكونُ إلى غير الحق .

(٢٣) باب الشوق

والشوق على ثلاث مقامات : الشوق إلى الجنة ، والشوق إلى ما في الجنة من الحظِّ والنعيم . والشوق إلى الله عزَّ وجلَّ فالشوق إلى الجنة لمجاورة الحق ، والشوق إلى ما في الجنة للذة الأعين وترغبة الحظِّ ، والشوق إلى الله عزَّ وجلَّ النظرُ إلى وجهه الكريم * ومحادثته وكلامه تعالى وتقدّس . فأفة الشوق إلى الجنة حب الدنيا ، وآفة الشوق إلى ما في الجنة حب الشهوات ، وآفة الشوق إلى الله عزَّ وجلَّ العجزُ في المسابقة بالاجتهاد لمحبة النفس والرفق بها .

[١٢٣و]

(٢٤) باب السماع

والسماع على ثلاث مقامات : سماع بالعلم ، وسماع بالحال ، وسماع بالحق . فالسماع بالعلم زيادة في الفهم ، والسماع بالحال اتفاق القول للحال ، والسماع بالحق تحقيق المعرفة . فأفة السماع بالعلم الغفلة عن رسم القول وكلاله الفهم عن الدرك^(١١) ، وآفة السماع بالحال رؤية الحال بعد علم السماع^(١١) ، وآفة السماع بالحق السماع بالنفس .

(٢٥) باب الوجد

* الوجد على ثلاث مقامات : وجد ووجود وتواجد . فالوجد مصادفة الغيب بالغيب ، والوجود تمام وجد الوجد وهو أتم من الوجد ، والتواجد انفعال من حركة . فأفة الوجد الهوى ، وآفة الوجود غلبات النفوس ، وآفة التواجد رؤية المستحسنات .

[١٢٣ظ]

(٢٦) باب الحركة

والحركة على ثلاث مقامات : حركة نفسية ، وحركة وجدية ، وحركة غيبية . فحركة النفسية من جهة الهوى ، وحركة الوجدية من جهة العهد ، وحركة الغيبية^(١٤) من عجز البشرية عند رؤية الغيبية . فأفة حركة النفسية السماع ، وآفة حركة الوجدية رؤية الحركة في الوجد ، وآفة حركة الغيبية امتزاج الحركة بمشاركة الوجد .

(٢٧) باب في السكون

والسكون على ثلاث مقامات : سكون الطبع ، وسكون العافية ، وسكون الحقيقة . فسكون الطبع لأهل العقل والتميز ، وسكون العافية لأهل السلامة من إشارات الغيبية ، وسكون الحقيقة لأهل المعرفة من البالغين . فأفة سكون الطبع من الحرص ، وآفة سكون العافية معارضة البلوى ، وآفة سكون الحقيقة طيبة التواجد .

[١٢٤ و]

(٢٨) باب الطمأنينة

والطمأنينة على ثلاث مقامات : طمأنينة النفس ، وطمأنينة القلب ، وطمأنينة السر . فطمأنينة النفس في رؤية الثواب ، وطمأنينة القلب في وجود التذكار ، وطمأنينة السر في تحقيق الإشارة . فأفة طمأنينة النفس النظر منها لها ، وآفة طمأنينة القلب الطمع في صرف الحقيقة ، وآفة طمأنينة السر الاغترار * بوجودها .

[١٢٤ ظ]

(٢٩) باب المشاهدة

والمشاهدة على ثلاث مقامات : مشاهدة بالحق ، ومشاهدة للحق ، ومشاهدة

الحق . فالمشاهدة بالحق رؤية الأشياء بدليل التوحيد ، والمشاهدة للحق رؤية الحق في الأشياء ، ومشاهدة الحق حقيقة اليقين بالحق بلا ارتباط ولا تعب ، ورؤية الحق في الغيب رؤية بلا وصف . فأفة المشاهدة بالحق رؤية النفس في المشاهدة قبل المشهود الدال على التوحيد ، وآفة المشاهدة للحق مشاهدة الأشياء قبل مشاهدة الحق فيها ، وآفة مشاهدة الحق < مشاهدة > النفس بذاتها في مشاهدتها .

(٣٠) باب المراقبة

والمراقبة على ثلاث مقامات : مراقبة النفس ، ومراقبة القلب ، (ومراقبة الحق) . فمراقبة النفس . . . ، ومراقبة القلب ^(٥) يجمع الهم ، ومراقبة الحق بالمشاهدة . فأفة مراقبة النفس * تخلية النفس بالحفظ ، وآفة مراقبة القلب الاشتغال والعلائق ، وآفة مراقبة الحق نسيان حق الحق .

[١٢٥ و]

(٣١) باب المكاشفة

المكاشفة على ثلاث مقامات : مكاشفة بالعلم ، ومكاشفة بالحال ، ومكاشفة بالوجد . فالمكاشفة بالعلم تحقيق الإصابة بالفهم ، والمكاشفة بالحال تحقيق رؤية زيادة الحال ، والمكاشفة بالوجد تحقيق صحة الإشارة . فأفة المكاشفة بالعلم ترك التدبر في العلوم بالفراغ ، وآفة المكاشفة بالحال ترك شكر المرء برؤية النعم ، وآفة المكاشفة بالوجد الإذهال عن علم المطالبة من عين الإشارة .

(٣٢) باب السر

والسر على ثلاث مقامات : سر العلم ، وسر الحال ، وسر الحقيقة . فسر العلم حقيقة العلم بالله عز وجل ، وسر الحال معرفة مراد الله عز وجل ، وسر الحقيقة ما وقعت به الإشارة . فأفة سر العلم الإفشاء إلى غير أهله ، وآفة سر الحال ترك حرمة الحال بإظهار الحركة برؤية النفس ، وآفة سر الحقيقة السكون مع النفس في شهادتها للحقيقة بترك الغيرة .

[١٢٥ ظ]

(٣٣) باب اليقين

اليقين على ثلاث مقامات : علم اليقين ، وعين اليقين ، وحق اليقين . فعلم اليقين ما تعلق به الغيبوبة ، وعين اليقين ما تعلق به المشاهدة وإن كان بشرط البعد ، وحق اليقين ما تعلق به الرؤية بشرط القرب ونفي الوصف . فأفة علم اليقين عوارض البشرية في عين الحقيقة ، وآفة عين الحقيقة عوارض الأشباح والصُور في النظر إلى العاجلة بشاهد الحظ ، وآفة حق اليقين عوارض * الأوهام وتحقيق الرؤية في حق اليقين بغير شرط مشاهدة الإيمان .

[١٢٦ و]

(٣٤) باب المعرفة

والمعرفة على ثلاث مقامات : معرفة الفطرة ، ومعرفة الزيادة ، ومعرفة الخصوصية . فعرفه الفطرة معمومة بشرط إثبات التوحيد ، ومعرفة الزيادة ثابتة بشرط الإخلاص في الجهد والاجتهاد ، ومعرفة الخصوصية من عين الوجود يتبعها بذل المجهود . فأفة معرفة الفطرة التفكير في ذات الحق ، وآفة معرفة الزيادة ترك الاجتهاد برؤية عين الوجود وذلك حقيقة التمني ، وآفة معرفة الخصوصية الدعوى بترك مراد النفس .

(٣٥) باب التصوف

والتصوف على ثلاث مقامات : وجد ، وفناء ، وفناء عن الفناء . فالوجد بادي إبرازه ومظهر أحكامه ، والفناء حقيقة صحته ومظهر أحكامه ، والفناء عن الفناء غاية رسمه ونهاية وصفه . فأفة الوجد وجود النفس ، وآفة فناءه حب البقاء ، وآفة الفناء عن الفناء رؤية الفناء في الفناء .

[١٢٦ ظ]

(٣٦) باب الغيرة

والغيرة على ثلاث مقامات : غيرة في الحق ، وغيرة على الحق ، وغيرة الحق . فالغيرة في الحق لرؤية الفواحش والمناهي ، والغيرة على الحق في كتمان السرائر ،

وغيره الحق من عزيز صفاته وضنّته على صيانة أوليائه . فأفة الغيرة > في الحق . . .
وأفة الغيرة < (١٧) على الحق إفشاء أسرار الحق للخلق ، وأفة غيرة الحق ملاحظة الغير
في موافقة الحق .

(٣٧) باب المكر

والمكر على ثلاث مقامات : مكرٌ معوم ، ومكرٌ مخصوص ، ومكرٌ خفي .
فالمكر المعوم (١٨) ظاهرٌ في الأحوال ، والمكر الخاص في سرائر الأحوال ،
والمكر الخفي في إظهار الآيات والكرامات . فأفة مكر المعوم الأمن فيه ، وأفة
مكر الخاص الرضا على الظاهر والطاعات المرسومة دون حضور القلب ووجود
السر ، وأفة مكر الخفي (١٩) رؤية الكرامات بشاهد التحقيق والوجود .

[١٢٧ و]

(٣٨) باب الغربة

والغربة على ثلاث مقامات : الغربة عن الأوطان ، > والغربة عن الأحوال ،
والغربة عن الحق . فالغربة عن الأوطان < (٢٠) من أول حقيقة القصد ، والغربة عن
الأحوال من حقيقة التفرد بالأحوال ، والغربة عن الحق من حقيقة الدهشة في
المعرفة . فأفة غربة الأوطان محبة الأخدان وعافية المعان ، وأفة غربة الأحوال
اتباع الرخصة في مخالطة الإخوان ، وأفة الغربة عن الحق الإشارة إلى حقيقة
المعرفة .

(٣٩) باب الورود

والورود على ثلاث مقامات : واردٌ بالإشارة ، وواردٌ بالخطرة ، وواردٌ باللحظة .
فالإشارة حظُّ السر ، والخطرة حظُّ القلب ، واللحظة حظُّ الشاهد . فأفة الإشارة
هو اجسُّ النفوس ، وأفة الخطرة تسلُّونُ المحسوس ، وأفة اللحظة تنزّينُ الشيطان .

[١٢٧ ظ]

(٤٠) باب الهمة

والهمة على ثلاث مقامات : همةٌ منية ، وهمةٌ إرادة ، وهمةٌ بالحقيقة .
فهمة المنية تجردُ القلب للمنى ، وهمة الإرادة أولُ صدق المريد ، وهمة الحقيقة
جمعُ الهم بصفاء الإلهام . فأفة همة المنية تشييتُ القلب وتفريقه ، وأفة همة الإرادة
الرفقُ بالنفوس ، وأفة همة الحقيقة الاسترواحُ إلى اللواحق في وقت الفترات .

[١٢٨ و]

ورسمنا ذلك على لسان أهل الإشارة * من أصحاب القصة الذين أشاروا إلى
حقيقة التصوّف فارتقوا في الأحوال والمقامات وسلكوا طريق خاصّة الله ليعرفوا
تحقيق السلوك في طريق الخصوصين الذي قارعه حقيقة ومدارجه طوية
ومتناهله بطيئة وشرفه زكية (٢١) . قتلُ السالكين (في هذا) العصر له ،
فدرست آثاره وذهبت منارة وبقيت أخباره ، فأولُ رسمه أنه لا يسلك
بشواهد الغيرات ولا بلواحق الأشرار الخفيات .

والطرق إلى الله عز وجل أكثرُ من نجوم السماء ، ولكل طريق شرحٌ ووصفٌ
ونعتٌ . فوصفُ الطريق الخصوصية بالأحوال المرتبة بالمقامات ما بيناه وخرّجناه (٢٢)
من خفي الآفات في كل حالة لا يعرفها إلا عارفٌ بالله عاملٌ له . ولكل صاحب
حالة قسطٌ وشرحٌ للحال وأفة في تفريق المقامات في موطن ومترل * قد وصفناها ،
فالمعرفة لها أولُ الصادق فيها « والمعرفة (٢٣) للدارجين محجة وللمريد حجة وللعارفين
تحذير . وأما المعرفة بالآفة للدارجين محجة (٢٤) ، فلرؤية وجود طبع النفوس والدارج
لخالفتها يسيرٌ وببغض حظها (٢٥) يتقرب ، فإذا شهد الآفة بشرط بغض الحظ
صارت الآفة بالخروج عنها محجة . وأما المعرفة بالآفة للمريدين حجة فرؤية (٢٦)
النفوس والصفاء من حكم المريد ، فإذا شهد الآفة صارت حجة على النفس فأبدل
برؤية الصفاء الأكدار . وأما المعرفة بالآفة للعارفين للحدّ ، ففي كل لحظة لهم
آفة وتحت كلّ لحظة عاهة ؛ الحذر منها بإخفاء الحذر عنها ؛ وللحذر مصادر
وأحكام يعرفها العارف البالغ في مشهد المعرفة . جعلنا الله عز وجل بمنه منهم *
وأقامنا على خدمة تذكّارهم بحقيقة الطلب والافتقار إليه ، إنه قريبٌ مجيب .

[١٢٨ ظ]

[١٢٩ و]

والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم !

تعليقات على النص العربي

- (١) ولكل طريق حقيقة : ولكل طريق حقيقة .
 (٢) ومعرفة . . . والتنقل . . . والارتفاع : ومعرفة . . . والتنقل . . .
 والارتفاع ، بدون وقف بعد « بالعلوم » .
 (٢ ب) الحكيم : هكذا في الأصل ولعله « الحكيم » .
 (٣) العاهات : العاهة .
 (٣ ب) المحسوس : المحسوس .
 (٤) الحذر : الحذر .
 (٥) التمييز بمراقبة الحق : التمييز مراقبة الحق .
 (٥ ب) الحق : أحليق .
 (٦) جلاء المتعري : حلى التعري بدون نقط ولا شكل في الأصل .
 (٧) يضيف الأصل هنا : « تحقيق صفاء الوجد » ، مقتبساً هذا التعبير من
 التحديد الوارد فيما بعد .
 (٧ ب) وترك : والتحرك .
 (٨) الشاغلة والمفرقة : الشاغلة والمفرقة .
 (٩) رهبة : رهبة ، وفي الهامش : لعله رهبة .
 (٩ ب) بالغيرة : بالغير .
 (١٠) الدرك : الدرك .
 (١١) هكذا في الأصل ولعله : رؤية العلم بعد حال السماع .
 (١٢) مصادفة : مصادفة .
 (١٣) انفعال : في الأصل « المال » بغير نقط ولا شكل .
 (١٤) فحركة النفسية . . . وحركة الوجدية . . . وحركة الغيبية : هكذا في
 الأصل ولعله : فالحركة النفسية . . . والحركة الوجدية . . . والحركة الغيبية ،
 كما ورد في الجملة الأولى .
 (١٥) يوجد هنا سقط من كلمة « القلب » إلى « القلب » ، وهي قفزة نظر .

- (١٦) يوجد هنا سقط من كلمة « الغيرة » إلى « الغيرة » ، وهي قفزة نظر .
 (١٧) فالمكر المعموم : فكر المعموم .
 (١٨) مكر المعموم . . . مكر الخصوص . . . مكر الخفي : هكذا في الأصل
 ولعله : المكر المعموم . . . المكر الخصوص . . . المكر الخفي —
 كما ورد في الجملة الأولى .
 (١٩) يبدو أنه يوجد هنا سقط من كلمة « الأوطان » إلى « الأوطان » ، وهي
 قفزة نظر .
 (٢٠) وخرجناه : وخرجننا .
 (٢١) والمعرفة : ومعرفة .
 (٢٢) محبة : للمحبة .
 (٢٣) يسير ويبغض : يسير ويبغض .
 (٢٤) فرؤية : هكذا في الأصل ، — ولعله : « ولرؤية » .

ذبك وإبراهيم الأيات والبيع السبب أو إحيات الأيتام
 مع الله عز وجل خير أئمة محمد صلى الله عليه وسلم
 وعلى آله السادات أهل طهارة والتبقيات وعبد
 فقد نظرنا في أحوال السائر مني إلى الله عز وجل الطائفة
 أنه لا إله إلا الله في السماوات والأرضين والارادات
 بالجهد والارادات الفاصدة فيهم يستل الأيات
 والظلمة من عتاق الأوراد المتصوفة في غيرهم
 الإلهيات والتبقيات منهم في حق الطوائف الغار في
 بوزد الحشرات والأشجار الحطاط وأما العوض
 واختارهم وسر طهرهم وعلا ما يضره وجوهمهم
 فأبهم يا الشيخ ومغزو به بالوصف ووجدنا
 الشيخ لها وضعا والنتهاة والرسمة مؤسوم
 بحقيقته والشيخ مؤخوذة برتبته وأهل الخليفة

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر
 حوائجنا أبو عبد الله محمد بن أبي الحسن النعماني الطوسي
 قال سمعت أبا محمد بن مالك القمي قال
 سمعت أبا الحسن علي بن جعفر القمي يقول كتب
 إلينا أبو منصور ميمون بن محمد بن زياد الأصبهاني
 من الكتاب الملبس بغير الحاج
 دعا الخلق إلى نفسه بالآيات المتكلمة والآيات الإلهية
 والسنن أو إحيات ونسخ لهم أو أكرامات وهو
 يبيع إحيات مؤثرهم في شفاصل والد رجات
 وفرضه في الأحوال والمقامات لكل تسلي إليه
 برغبته وعمل على شاكلته على اختلاف الطرق
 وتفرق السبل والظروف خفية يعاينها القاصد
 بإحصاء الأوراد وتنحرفها بدقوت الآيات يظهر

- (1) Cette vocalisation est parfois erronée; lorsque sa correction affecte le sens, nous l'avons indiquée en note. Le manuscrit est mentionné dans Brockelmann *GAL*, Suppl. I, p. 770.
- (2) Dhahabî, *Tārīkh al-Islām*, actuellement en cours d'édition au Caire. La notice biographique concernant Ma'mar se trouve à l'année 418. Elle a été reprise, sans la citation de la *qasida*, par Ibn al-'Imād, dans ses *Shadharāt al-dhahab*.
- (3) Sur Abū Ismā'il 'Abdallāh al-Ansārī al-Harawī (396-481 H. [1006-1089]), voir notre *Esquisse d'une biographie de Khwāja 'Abdallāh Ansārī*, I. L'enfant, l'adolescent, l'étudiant (*MIDEO* 4, La Gaire 1957, p. 95-140); II. Le maître (*MIDEO* 5, 1958, o. 47-114). Les indications concernant Ma'mar se trouvent contenues dans ses *Tabaqāt al-Sūfiyya*, que nous avons consultées dans le ms. d'Istanbul (Nafiz Pasha 426, 245 fol.); quelques-unes seulement ont été retenues par Jāmī dans son *Nafahāt al-Ons*, éd. Téhéran-Sa'adī 1337 H.S., p. 283.
- (4) *Kitāb-è arba'in-è Sūfiyān* et *Kitāb-è ghorbat Anṣārī*, *Tabaqāt*, fol. 227 a.
- (5) Anṣārī, *Tabaqāt*, fol. 230 a.
- (6) *Ibid.*, fol. 227 b.
- (7) Le cheikh Aḥmad Kūfānī, *khādim* du cheikh 'Amū, avait beaucoup voyagé. Il avait bien connu Abū Maṣṣūr, le père d'Anṣārī. Après le départ subit de ce dernier pour Balkh, le jeune 'Abdallāh le fréquenta quotidiennement dans la *khānqāh* du cheikh 'Amū qui semble l'avoir recueilli. Sur le cheikh 'Amū (349-441 H. [960-1049]), disciple d'Abū-l-'Abbās Nahāwandī et lui aussi grand voyageur, voir *MIDEO* 4, p. 100, 113-116, 118-122, 125, 126, 133, 134, 139, 140 et *MIDEO* 5, p. 47, 66, 67, 88.
- (8) Anṣārī, *Tabaqāt*, fol. 227 a et b.
- (9) Parmi les commentateurs, citons: 'Abd-al-Mo'tī al-Iskandarī (fin VIème/XIIème s.), 'Afīf-al-Dīn al-Tijlīmānī (VIIème/XIIIème s.), 'Abd-al-Razzāq al-Qāshānī (début du VIIIème/XIVème s.), Shams-al-Dīn al-Tostarī (même époque), Ibn Qayyim al-Jawziyya (même époque), Maḥmūd al-Dargozīnī (même époque), Rokn-al-Dīn al-Shīrāzī (un peu plus tard), Jamāl-al-Dīn al-Fārsī (fin du VIIIème/XIVème s.), Maḥmūd al-Firkāwī (ou Pirgāwī, même époque) Zayn-al-Dīn al-Khwāfī (début du IXème/XVème s.) et 'Abd-al-Ra'ūf al-Monāwī (XIème/XVIIème s.), pour ne parler que de ceux dont les oeuvres nous sont parvenues.
- (10) Cette rencontre eut lieu au cours d'un pèlerinage que le cheikh 'Amū fit à La Mecque en compagnie d'Aḥmad Naṣr Tāliqānī, avant 374 H. [984] (voir *MIDEO* 4, p. 114). Mais on peut se demander si Ibn Jahḥām connaissait Ma'mar à cette époque et si ce dernier avait alors composé la *Voie du Privilégié*. Le fait qu'aucune des informations sur l'ouvrage et son auteur contenues dans les *Tabaqāt* ne soit attribuée au cheikh 'Amū pousserait à en douter. Mais il est vrai aussi qu'Anṣārī n'avait pas grande confiance dans les renseignements fournis par 'Amū; dans ce cas, il préférerait certainement s'adresser à Kūfānī, qui avait personnellement rencontré Ma'mar.
- (11) Autres cas où Anṣārī utilise le jeu des prépositions: la constance (*sabr*, ch. 32), la satisfaction (*riḍā*, ch. 33) et la réalisation (*taḥqīq*, ch. 94).
- (12) Nous l'avons édité avec introduction et traduction française sous le titre: *Un petit traité de 'Abdallāh Ansārī sur les déficiences inhérentes à certaines demeures spirituelles*, dans les *Mélanges Louis Massignon*, t. I, Damas-Institut français, 1956, p. 153-171. Les demeures étudiées y sont au nombre de dix.
- (13) Sur Abū 'Abdallāh Tāqī Sijistānī et ses rapports avec le jeune Anṣārī, voir *MIDEO* 4 p. 118-120, 138, 140 et *MIDEO* 5, p. 64.

27. repos (<i>sokūn</i>)		
28. quiétude (<i>ṭoma'nīna</i>)	ch. 52	ch. 59
29. contemplation (<i>moshāhada</i>)	ch. 97	ch. 82
30. regard attentif (<i>morāqaba</i>)	ch. 53	ch. 22
31. dévoilement (<i>mokāshafa</i>)	ch. 93	ch. 81
32. secret (<i>sirr</i>)	ch. 83	ch. 75
33. certitude (<i>yaqīn</i>)	ch. 19	ch. 45
34. connaissance (<i>ma'rifa</i>)	ch. 75	ch. 91
35. soufisme (<i>taṣawwuf</i>)		
36. jalousie (<i>ghayra</i>)	ch. 58	ch. 62
37. ruse (<i>makr</i>)		
38. expatriement (<i>ghorba</i>)	ch. 68	ch. 77
39. inspiration subite (<i>worūd</i>)		
40. préoccupation (<i>himma</i>)	ch. 49	ch. 60

CONCLUSION

Le petit traité que nous publions ici est donc intéressant à plus d'un titre.

C'est tout d'abord la seule œuvre qui nous soit parvenue d'un maître spirituel qui eut son importance dans l'Ispahān de la fin du IV^{ème}/X^{ème} siècle et du début du V^{ème}/XI^{ème} siècle. Soufi hanbalite, le fait mérite d'être noté, comme son contemporain Abū 'Abdallāh Moḥammad ibn al-Faḍl Tāqī Sijistānī qui devait exercer une influence décisive sur l'adolescence du célèbre 'Abdallāh Anṣārī de Hérat¹³.

Indépendamment de la personnalité de son auteur, la *Voie du Privilégié* est le seul ouvrage à notre connaissance qui aborde systématiquement l'étude des demeures spirituelles dans le but de dépister les dangers précis qui en menacent l'authenticité. On a là une continuation de l'effort entrepris par Moḥāsibī deux siècles plus tôt, à propos de la pratique de la Loi, dans sa célèbre *Ri'āya*. Comme Anṣārī s'est plu à le souligner dans ses *Tabaqāt*, l'œuvre a été conçue et réalisée de façon personnelle, en tenant compte certes de l'expérience d'autrui, mais sans se borner à compiler des dires.

L'étude de notre opuscule a enfin l'avantage d'éclairer le problème des sources utilisées par 'Abdallāh Anṣārī pour élaborer sa doctrine spirituelle et composer ses ouvrages. Il a exercé une influence certaine sur la structure des *Étapes des Itinérants* et sur la doctrine qui y est contenue.

On eût certes aimé que Ma'mar fût moins concis dans son exposé, ce qui eût permis de le mieux comprendre, car il faut reconnaître que son ouvrage est souvent obscur pour qui n'a pas profité de sa fréquentation.

Bien qu'à un moindre degré, ce sera d'ailleurs aussi le cas pour les *Étapes* d'Anṣārī, héritier de sa manière de faire. Ces dernières auront néanmoins l'heur de susciter des commentaires, ce qui ne semble pas avoir eu lieu pour la *Voie du Privilégié*, sans doute en raison de ses perspectives trop restreintes et trop particulières.

Il nous reste à souhaiter que l'on découvre un jour, dans quelque bibliothèque encore inexplorée, un second manuscrit du *Nahj al-Khāss*, qui permettrait de contrôler l'exactitude des expressions ambiguës du texte actuel. Sans compter les deux autres ouvrages de Ma'mar mentionnés par Anṣārī, qui éclaireraient sans doute la personnalité et la doctrine de l'auteur. Le peu que nous savons de lui nous laisse sur notre soif.

Le Caire, 2 décembre 1960.

fr. S. de Laugier de Beaurecueil, O.P.

successives (énumération des trois demeures, description de chacune d'entre elles, puis indication du danger risquant d'affecter chacune) se retrouve chez Anṣārī. C'est notamment le cas de la vigilance (ch. 21), de l'union (ch. 89) et de l'unification (ch. 100).

La façon de distinguer les degrés d'un même chapitre est assez variable dans les *Etapas*. Les procédés les plus couramment employés sont néanmoins ceux qu'a utilisés Ma'mar. Signalons en particulier le jeu des prépositions (ch. 10, 29 et 36 de la *Voie du Privilégié*) qui suffit à caractériser les différentes situations de la demeure par rapport à son objet. Ainsi, au ch. 98 des *Etapas* : "L'esseulement (*tafrīd*) est un terme qui désigne la purification de l'allusion en ne la faisant qu'à Dieu (*ilā l-Ḥaqq*), puis par Dieu (*bi-l-Ḥaqq*), puis à partir de Dieu (*an al-Ḥaqq*)."¹¹

Si de la structure et des procédés mis en œuvre nous en venons à comparer la teneur même des analyses communes aux deux ouvrages, nous aboutissons aux conclusions suivantes :

a) Anṣārī n'indique pas systématiquement les vices qui menacent l'authenticité d'une demeure comme le fait Ma'mar. Le terme *āfa* est presque absent de son vocabulaire, ne se retrouvant qu'une seule fois dans les *Etapas*, à propos du deuxième degré de l'humilité (ch. 14). Il lui arrive cependant de les mentionner, ainsi, dans sa description du premier degré du respect (*ḥorma*, ch. 23) : "Le premier degré consiste à faire grand cas des Commandements et des Interdictions : *ni par crainte du châtiement*, ce qui serait prendre fait et cause pour l'âme charnelle; *ni par recherche de la récompense*, ce qui serait être l'esclave du salaire; *ni en considérant son zèle*, ce qui serait faire profession d'hypocrisie." On trouverait d'autres exemples aux chapitres de la rectitude (ch. 26), de la générosité de cœur (ch. 39) et de l'ivresse (ch. 87).

b) Il n'y a guère de correspondance entre les *Etapas* et la *Voie du Privilégié* dans la manière d'étudier une notion déterminée. Les trois degrés d'Anṣārī ne peuvent être rapprochés des trois demeures de Ma'mar que dans trois cas : ceux de la certitude (*yaqīn*), de l'amour (*maḥabba*) et de l'expatriement (*ghorba*). La coïncidence a d'ailleurs lieu plutôt dans la réalité décrite que dans la manière de la décrire.

c) La doctrine spirituelle d'Anṣārī, bien que plus précise et mieux élaborée, semble correspondre dans ses grandes lignes à celle de Ma'mar même fidélité au Coran et à la Sunna, même reconnaissance de la diversité des vocations individuelles, même idée d'un itinéraire se poursuivant à travers une multiplicité d'états, de demeures et de degrés, même attention à ne pas rechercher ces états pour eux-mêmes et à ne pas s'y arrêter, même souci de la concentration en Dieu en s'anéantissant jusqu'à perdre conscience de l'anéantissement lui-même.

Il faut enfin comparer la *Voie du Privilégié* à un petit opuscule d'Anṣārī composé pour préciser un point particulier des *Etapas*, les *Déficiences des demeures* (*Kitāb 'ilal al-maḡāmāt*)¹² A première vue, le titre ferait penser à une reprise du propos de Ma'mar. En réalité, il s'agit de toute autre chose : les *'ilal* dont il est question sont des déficiences *inhérentes* à certaines demeures spirituelles en raison de l'affirmation du moi qui leur est sous-jacente et non des vices extrinsèques risquant d'en compromettre l'authenticité comme c'est le cas pour les *āfāt* de Ma'mar.

Ce ne sont là que des indications qui mériteraient sans doute d'être approfondies pour déterminer la mesure exacte de l'influence d'Abū Maṣṣūr sur Anṣārī et sur son œuvre. Afin de faciliter éventuellement ce travail, nous donnerons pour terminer un tableau permettant de retrouver rapidement dans les *Cent Terrains*, les *Etapas* et les *Déficiences* les chapitres correspondant aux notions étudiées dans la *Voie du Privilégié* :

<i>Voie du Privilégié</i>	<i>Cent Terrains</i>	<i>Etapas</i>	<i>Déficiences</i>
1. retour à Dieu (<i>tawba</i>)	ch. 1	ch. 2	
2. volonté (<i>irāda</i>)	ch. 5	ch. 43	ch. 1
3. vérité (<i>sidq</i>)	ch. 61	ch. 35	
4. sincérité (<i>ikhhlās</i>)	ch. 25	ch. 24	
5. examen de conscience (<i>moḥāsaba</i>)	ch. 11	ch. 3	
6. scrupule (<i>wara'</i>)	ch. 15	ch. 17	
7. renoncement (<i>zohd</i>)	ch. 13	ch. 16	ch. 2
8. abandon (<i>tawakkol</i>)	ch. 21	ch. 27	ch. 3
9. pauvreté (<i>faqr</i>)	ch. 31	ch. 48	
10. constance (<i>ṣabr</i>)	ch. 7	ch. 31	ch. 4
11. satisfaction (<i>ridā</i>)	ch. 23	ch. 32	
12. crainte (<i>khawf</i>)	ch. 33	ch. 12	ch. 6
13. espérance (<i>rajā'</i>)	ch. 43	ch. 19	ch. 7
14. comportement (<i>mo'āmalā</i>)	ch. 17	3ème section	
15. vigilance (<i>ri'āya</i>)	ch. 50	ch. 21	
16. bienséance (<i>adab</i>)	ch. 55	ch. 44	
17. ascèse (<i>riyāḍa</i>)	ch. 9	ch. 9	
18. grâces (<i>ḡotūḡ</i>)	ch. 67		
19. aspiration (<i>raghba</i>)	ch. 45	ch. 20	
20. frayeur (<i>rahba</i>)	ch. 35		
21. réalité (<i>ḡaqīḡa</i>)	ch. 77	gème section	
22. amour (<i>maḡhabba</i>)	ch. 101	ch. 61	ch. 9
23. nostalgie (<i>shawḡ</i>)		ch. 63	ch. 10
24. audition (<i>samā'</i>)	ch. 87	ch. 10	
25. extase (<i>wajd</i>)	ch. 89	ch. 66	
26. mouvement (<i>ḡaraka</i>)			

son authenticité et ce qui en montre les lois; l'anéantissement à l'anéantissement est le terme de ce qu'on en peut préciser et la fin de ce qu'on en peut décrire. Le vice de l'extase, c'est le fait de se trouver; le vice de l'anéantissement, c'est l'amour de la subsistance; et le vice de l'anéantissement à l'anéantissement, c'est la vision de l'anéantissement dans l'anéantissement."

Le soufisme proprement dit commence donc avec l'extase (*wajd*), définie au chapitre 25 comme étant la rencontre subite de l'invisible par l'invisible (*moṣādāfat al-ghayb bi-l-ghayb*). Son terme consiste à s'y perdre au point de n'avoir plus même conscience de son anéantissement.

LA VOIE DU PRIVILEGE ET L'OEUVRE D'ANSARI

Si l'œuvre de Ma'mar est peu connue, il n'en va pas de même des ouvrages d'Anṣārī traitant de l'itinéraire spirituel, et notamment des *Étapes des itinérants* tant de fois commentées au cours des siècles postérieurs.⁹

Les deux hommes, presque contemporains (Anṣārī avait vingt-deux ans lors de la mort de Ma'mar), ne se sont jamais rencontrés. Le plus jeune, nous l'avons vu, était cependant bien informé sur son aîné dont il connaissait parfaitement les œuvres, sans compter les souvenirs du cheikh Aḥmad Kūfānī, dont la mémoire se réveilla peut-être... Le cheikh 'Amū lui-même, père adoptif du jeune Anṣārī pourrait-on dire, avait rencontré à La Mecque 'Alī ibn Jahdam, premier transmetteur du texte que nous éditons¹⁰; 'Amū étant friand des faits et gestes des soufis célèbres, peut-être recueillit-il auprès de lui quelques renseignements concernant le maître d'Ispahan qu'il put livrer ensuite au jeune 'Abdallah pour compléter les souvenirs personnels de son *khādim*.

Le portrait de Ma'mar, tel qu'Anṣārī l'a esquissé, suffit à mettre en valeur l'affinité qui existait entre les deux personnages : maître spirituel incontesté dans sa ville natale où se déroule toute sa carrière, hanbalite et sunnite, également versé dans les sciences externes et dans celles des "réalités", ces traits pourraient s'appliquer aussi exactement au soufi de Hérat qu'à celui d'Ispahān. On comprend dès lors l'insistance du jeune Anṣārī auprès d'Aḥmad Kūfānī pour qu'il lui parle d'Abū Maṣṣūr.

Si des auteurs nous passons aux œuvres, les liens s'accroissent encore davantage. C'est principalement les *Étapes* qu'il convient de comparer à la *Voie du Privilegié*, les deux ouvrages portant sur le même domaine et répondant à un même souci de pédagogie spirituelle.

Prenons pour commencer le début de l'introduction proprement dite : "Nous avons examiné les états des Itinérants vers Dieu (*aḥwāl al-Sā'irīn ilā Allāh*) ..." Et chez Anṣārī : "Un groupe de ceux qui aspirent à con-

naître les étapes des Itinérants vers le Réel (*manāzil al-Sā'irīn ilā-Haqq*, c'est-à-dire vers Dieu), gens de Hérat et d'ailleurs, m'ont demandé depuis longtemps de leur faire un exposé ..." L'expression est peu fréquente (on lui préfère *al-Sālikūn* pour désigner ceux qui cheminent dans les voies spirituelles); la coïncidence mérite donc d'être relevée.

Notons encore, un peu plus loin : "Sache que ceux qui cheminent par ces étapes sont d'une épouvantable diversité : aucun ordre décisif ne les assemble, ni aucune limite, qui les comprendrait tous, ne les arrête." Comment ne pas penser à l'affirmation de Ma'mar selon laquelle "chacun tend vers Lui par son aspiration et agit selon son mouvement, suivant des voies différentes et des chemins divers", et la constatation de sa conclusion : "Les voies menant à Dieu sont plus nombreuses que les étoiles du ciel" ? Et Anṣārī de continuer, faisant la critique de la littérature soufie : "Un groupe d'anciens et de modernes ont bien composé des ouvrages sur ce chapitre; mais peut-être ne les considères-tu pas, tous ou la plupart d'entre eux, malgré leur beauté, comme satisfaisants et suffisants. Il en est en effet qui ont indiqué les principes, sans donner les détails. Il en est qui ont collectionné les anecdotes, sans en extraire le meilleur et sans en spécifier le point important. Il en est qui n'ont point distingué entre les demeures des privilégiés et les nécessités du commun des gens. Il en est qui ont compté comme demeure le langage extatique de qui ne se possède plus, et qui ont fait une chose commune des révélations de l'extasié et des propos allusifs de qui est parvenu à la maîtrise parfaite. Enfin, la plupart d'entre eux n'ont pas parlé des degrés." Ma'mar se trouverait-il ici visé ? Nous savons qu'Anṣārī vantait sa manière de traiter des demeures, à partir d'une expérience vécue et non en rassemblant dires et anecdotes. Notons également qu'il est question des degrés (*darajāt*) dans l'introduction de la *Voie du Privilegié*; la mention des commençants, du *morīd* et du *Connaisseur* dans la conclusion se retrouve d'ailleurs dans les *Étapes*. Certes, les termes *aḥwāl*, *maqāmāt*, *darajāt* n'ont pas la précision technique que leur confèrera Anṣārī, mais cela n'avait guère d'importance dans la perspective de Ma'mar, visant à dépister les dangers menaçant l'authenticité des demeures plutôt qu'à décrire le développement de ces dernières. Si la *Voie du Privilegié* est insuffisante pour répondre aux exigences des disciples d'Anṣārī c'est en raison de son but très particulier et non de la manière de traiter son objet.

Celle-ci semble avoir au contraire inspiré Anṣārī dans la composition des chapitres : chez lui, même brièveté et même affection pour les trilogies se retrouvent. Il appelle simplement "degrés" ce qui se nommait "demeures" chez Ma'mar. Bien que moins fréquent dans les *Étapes* que dans les *Cent Terrains*, le procédé habituel de ce dernier consistant à opérer par reprises

piration subites (*worūd*, ch. 39). et préoccupation (*himma*, ch. 40).

Chaque chapitre est traité selon un plan invariable : énumération des trois demeures (*maqāmāt*) selon lesquelles se réalise l'attitude envisagée, brève description de chacune de ces demeures, indication du mal caractéristique qui menace chacune d'elles.

Dans la conclusion, l'auteur reprend les éléments principaux de l'introduction : multiplicité des voies conduisant à Dieu, description de chacune faite au cours de l'ouvrage, où l'on a fait connaître les maux cachés qui les menaçaient. L'on termine en précisant le rôle bénéfique d'une telle connaissance dans le progrès des commençants, du *morīd* et des Connaissants.

Le style laconique des chapitres, qui rend parfois malaisée l'intelligence du texte, contraste avec l'abondance de la conclusion et surtout de l'introduction où l'auteur se laisse entraîner par le jeu des assonances (*saj'*).

LA DOCTRINE SPIRITUELLE DE MA'MAR

La *Voie du Privilégié* ne prétend pas fournir un exposé complet de la doctrine spirituelle de l'auteur. Le point qui l'intéresse est moins la description des diverses attitudes ou états d'âme envisagés, pour laquelle il avoue se contenter de résumer ses devanciers, que le dépistage des maux cachés qui risquent de s'y insinuer et d'en ruiner la valeur. C'est là qu'il a conscience de faire œuvre utile et originale. Sans doute est-ce cette perspective qui a guidé son choix des notions étudiées, dont l'importance est à chercher moins dans leur valeur intrinsèque pour le progrès spirituel que dans leur propension à la contrefaçon. D'autre part, la succession des chapitres ne correspond qu'en gros à un ordre de perfection croissante; on a plutôt une juxtaposition d'ensembles de notions connexes, traditionnellement rapprochées dans la réflexion des soufis : vérité-sincérité, scrupule-renoncement, constance-satisfaction, crainte-espérance, audition-extase, mouvement-repos, etc. On aurait donc tort de chercher dans la *Voie du Privilégié* une description des étapes successives de l'itinéraire spirituel.

Le contenu des chapitres nous éclaire-t-il davantage sur la doctrine spirituelle de l'auteur ? Ici encore, on doit se garder des conclusions hâtives. L'extrême concision des analyses et l'obscurité de certaines expressions empêchent d'en dégager un enseignement cohérent et quelque peu précis, que l'ouvrage n'a pas pour but de donner. On y trouvera tout au plus des éléments permettant d'illustrer les indications données dans l'introduction et dans la conclusion.

En utilisant ces dernières, on peut arriver aux résultats suivants concernant la pensée de Ma'mar :

Dieu appelle à Lui tous les hommes en leur proposant ses Signes par le ministère du Prophète. A ce fondement de la vie spirituelle qu'est le Coran viennent s'ajouter charismes et dons prodigués libéralement bien que de façon très diverse, d'où la multiplicité des degrés, des états et des demeures correspondant à autant de vocations individuelles. Chacune de ces voies se caractérise par une réalité (*ḥaqīqa*), idéal dont la réalisation recherchée sincèrement est moyen de progrès, mais aussi sujet d'épreuve en raison des dangers subtils qui en menacent l'authenticité.

Ceux qui progressent ainsi dans les voies spirituelles connaissent divers états par une expérience vécue, mais c'est grâce aux sciences religieuses qu'ils peuvent répondre exactement aux exigences de ces derniers sans se leurrer. D'une part, celles-ci leur fournissent la description, les conditions, les règles et les signes distinctifs de ces états, permettant de juger de leur expérience et de favoriser son développement; d'autre part, elles les avertissent des vices subtils qui risquent à chaque instant d'en compromettre la valeur. Ces vices, dont il est fort important de savoir se préserver, proviennent de plusieurs sources : déguisements trompeurs de Satan, confusion des pensées, attention prêtée au moi, arrêt à la perception de l'état que l'on éprouve. Les maux particuliers qui menacent telle ou telle demeure en découlent tous plus ou moins directement : négligence, passion, avidité, paresse, prétention, envie, précipitation, fausse sécurité, vaine gloire, orgueil, ignorance, recherche de la science pour elle-même sans qu'elle régie l'action, amour du monde, indiscretion, arrêt de l'attention à la douceur des bienfaits divins ou des suggestions diaboliques, etc.

Les quelques indications de la conclusion nous donnent une idée de la manière dont Ma'mar conçoit le développement du progrès spirituel. Les soufis s'y trouvent répartis en trois catégories de perfection croissante : ce sont d'abord ceux qui commencent à marcher (*al-dārījūn*) et qui ont à lutter contre les tendances mauvaises de leur nature. Puis vient le *morīd*, dont la volonté est déjà orientée vers Dieu, mais qui doit néanmoins se purifier de son moi. Enfin, c'est le Connaissant (*'arīf*), dont l'état se trouve particulièrement menacé d'inauthenticité, y compris son effort pour se préserver des vices. On retrouve ici la constatation citée dans le *Livre de l'Expatriement* et relevée par Anṣārī : les gens parvenus aux termes derniers en cette affaire sont des isolés.

En quoi consistent exactement ces termes derniers ? Sans doute est-il permis de le demander au chapitre 35, qui a pour objet le soufisme (*taṣawwuf*) :

« Le soufisme se réalise selon trois demeures : l'extase, l'anéantissement, et l'anéantissement à l'anéantissement. L'extase est ce qui commence à le manifester et ce qui en montre les lois; l'anéantissement est le signe de

A son tour, il le transmettra à des disciples dont Dhahabī nous signale les principaux : Abū Ṭālib Aḥmad ibn Moḥammad al-Qorashī al-Kondolānī, al-Qāsim ibn al-Faḍl al-Thaqafī (mort en 489 H./1096) et Abū Moṭī' (mort en 497 H./1103-1104). Les *Annales de l'Islam*² ne nous renseignent guère plus à son sujet, se contentant de le présenter comme un ascète et un grand personnage parmi les soufis d'Ispahan. Elles ne nous disent rien de son œuvre, ne signalant de lui qu'une *qaṣīda* dont un extrait, sans grand intérêt, déplore la mort de quatre traditionnistes. Abū Aḥmad al-Qādī, Abū Ishāq, Abū-l-Qāsim al-Lakhmī et Ibn Hibbān.

Par bonheur, 'Abdallāh al-Anṣārī al-Harawī (mort en 481 H./1089)³ complète ces indications de façon intéressante. S'il n'ajoute rien concernant la biographie du personnage, il précise les traits de sa physionomie, nous transmet quelques-unes de ses réflexions et surtout nous parle de ses œuvres. Ainsi Ma'mar nous est-il présenté comme l'un des plus grands maîtres spirituels de son époque, sunnite et ḥanbalite, également compétent dans les sciences externes (exégèse coranique, tradition, droit religieux) et dans les sciences des réalités (vie mystique). Personne n'a mieux traité que lui des demeures spirituelles; en effet, la plupart des soufis ont collectionné à leur sujet dires et anecdotes, au lieu d'en parler à partir d'une expérience vécue comme le fait Ma'mar. Anṣārī mentionne ici nommément la *Voie du Privilégié* et deux autres ouvrages : le *Livre des quarante* [traditions] des Soufis et le *Livre de l'Expatriement*⁴.

Non content de nous donner des titres, l'auteur des *Tabaqāt al-Sūfiyya* cite des extraits caractéristiques qui lui ont plu. Ainsi le *Livre de l'Expatriement* rapporte de quelqu'un cette sentence : "Nous avons trouvé que les gens parvenus aux termes derniers en cette affaire étaient des isolés." De la *Voie du Privilégié*, Anṣārī retient les trois domaines de la sincérité (*ikhḷāṣ*, ch. 4) : unification, états mystiques et actions. Quelques folios plus loin, au cours d'un long développement sur la Connaissance (*ma'rifa*), il cite en traduction persane les trois subdivisions de Ma'mar, avec les caractères qui leur sont attribués au ch. 34⁵; ainsi le contenu de notre petit traité était-il présent à sa pensée, indépendamment de tout souci biographique.

Citons enfin deux réflexions de Ma'mar relevées par Anṣārī. La première concerne le fait de juger des hommes en prenant pour règle l'exemple des prophètes; ce n'est pas légitime, disait Ma'mar, car les hommes sont soumis à la tentation alors que les prophètes sont en état d'impeccabilité⁶. La seconde réflexion est intéressante, moins par sa teneur que par la façon dont elle fut recueillie et transmise à Anṣārī. Ce dernier interrogeait un jour le cheikh Aḥmad Kūfānī, le disciple attaché au service du cheikh 'Amū, le protecteur de sa jeunesse⁷, sur sa rencontre avec

Ma'mar lors d'un voyage à Ispahān. "Je ne me souviens de rien, répondit Aḥmad; un jour cependant, au cours de la conversation, il déclara : le pauvre est puissant (*al-faqīr 'azīz*)."

— "Bravo ! reprit Anṣārī, pour n'avoir retenu qu'une seule parole de ton maître !" Et Aḥmad de se défendre : "Je voulais entendre de ses lèvres la *Voie du Privilégié*, mais il me dit : 'Mon texte est plein de ratures et maintenant je n'ai pas le temps; tu as l'autorisation de le transmettre !'"⁸

Ma'mar mourut à Ispahān en ramadān 418 H./octobre 1027.

LA VOIE DU PRIVILEGE

Des trois ouvrages signalés par Anṣārī, la *Voie du Privilégié* est le seul qui soit parvenu jusqu'à nous. C'est un petit traité composé essentiellement d'une introduction (folios 114 b — 116 a), de quarante chapitres fort brefs (folios 116 a — 127 b) et d'une conclusion (folios 127 b — 129 a).

Dans l'introduction, le paragraphe exprimant les bénédictions d'usage insiste sur la diversité des degrés, des demeures et des états spirituels, chacun tendant à Dieu selon sa voie propre; allusion y est faite aux maux (*āfāt*) qui menacent de les endommager. L'auteur nous dit ensuite avoir examiné les états des itinérants vers Dieu et avoir constaté qu'il en existait des descriptions permettant de connaître de l'extérieur ce que les spirituels découvrent par une expérience intérieure. Mais des dangers particuliers menacent chaque détail des états ainsi décrits et expérimentés; y prendre garde est un moyen indispensable de progresser vers l'acquisition de demeures authentiques. Le traité aura pour but de dépister ces dangers et de permettre ainsi de s'en protéger.

Les quarante chapitres portent chacun sur une activité ou un état spirituel : retour à Dieu (*tawba*, ch. 1), volonté (*irāda*, ch. 2), vérité (*sidq*, ch. 3), sincérité (*ikhḷāṣ*, ch. 4), examen de conscience (*moḥāsaba*, ch. 5), scrupule (*wara'*, ch. 6), renoncement (*zohd*, ch. 7), abandon (*tawakkol*, ch. 8), pauvreté (*faqr*, ch. 9), constance (*sabr*, ch. 10), satisfaction (*riḍā*, ch. 11), crainte (*khauf*, ch. 12), espérance (*rajā'*, ch. 13), comportement (*mo'āmalā*, ch. 14), vigilance (*ri'āya*, ch. 15), bienséance (*adab*, ch. 16), ascèse (*riyāda*, ch. 17), grâces (*ḥotūḥ*, ch. 18), aspiration (*raḡḡba*, ch. 19), frayeur (*rahba*, ch. 20), réalité (*ḥaqīqa*, ch. 21), amour (*maḥabba*, ch. 22), nostalgie (*shawq*, ch. 23), audition (*samā'*, ch. 24), extase (*wajd*, ch. 25), mouvement (*ḥaraka*, ch. 26), repos (*sokūn*, ch. 27), quiétude (*ṭuma'nīna*, ch. 28), contemplation (*mushāhada*, ch. 29), regard attentif (*morāqaba*, ch. 30), dévoilement (*mokāshafa*, ch. 31), secret (*sirr*, ch. 32), certitude (*vaqīn*, ch. 33), connaissance (*ma'rifa*, ch. 34), soufisme (*taṣawwuf*, ch. 35), jalousie (*ghayra*, ch. 36), ruse (*makr*, ch. 37), expatriement (*ghorba*, ch. 38), ins-

Rachîd ed-Dîn Faql-Allah, né vers 1247 (H. 645) servit successivement trois Il-Khans mongols de Perse, en qualité d'abord de savant médecin, puis de premier ministre et d'historien de la Cour. De son *جامع التواريخ* histoire universelle écrite en persan, la première partie de l'histoire de Il-Khans, récemment traduite en arabe, par le Professeur Yahya el-Khachab, me donne l'occasion d'insister sur une oeuvre moins connue de ce célèbre personnage : *لغات الحقائق* recueil de quatorze essais d'étendue variable, traitant de sujets divers (autobiographie, composition littéraire, cosmologie, théologie, philosophie) — Désirant préserver de la destruction ses œuvres, Rachid ed-Dîn donna la rédaction arabe, très soignée, de ces essais dont la rédaction persane — la première — est de forme moins châtiée. Ces deux manuscrits précieux, copiés aux premières années du VIIe/XIV, siècle, se trouvent à la Bibliothèque Nationale de Paris (fonds arabe, No. 2324; supplément persan, No. 63; voir notice Blochet Cat. Mss. persans, t. IV, No. 2217).

Ayant déjà publié, intégralement ou par extraits, les traductions françaises des 2e, 5e et 13e de ces essais (Mélanges Hrozny, Mél. Massignon, Mél. Lévi-Provençal), j'offre ci-après le texte arabe complet du 14e et dernier essai, composé pour l'Il-Khan Uljaitu que Rachîd ed-Dîn avait décidé à adopter le *مذهب* chaféite; cet essai prouve l'orthodoxie islamique de ce grand homme qui succomba finalement sous la calomnie : on sait qu'après sa mort tragique (718/1318), ses ennemis s'attachèrent à anéantir son œuvre dont une notable partie est malheureusement perdue (voir l'introduction de la traduction Yahya el-Khachab, et l'article de Berthels; Rashîd al-Dîn Tabîb dans *(l'Encyclopédie de l'Islam)*).

Henri Massé
Ecole des Langues
Orientales
Paris

(1). (Traduite en Arabe par MM.S. Nasha't, Mousâ Hindâwî et F. al-Sayyâd, et révisée par M. Yahyâ Al-Khachâb, N.D.E.)

LA VOIE DU PRIVILEGE

petit traité d'Abu Mansur Ma'mar al-Isfahani

texte présenté et édité

par

S. de Laugier de Beaurecueil, O.P.

Le petit traité dont nous présentons ici l'édition occupe les folios 114 b — 130 a d'un recueil conservé à Istanbul (Bibliothèque d'Ahmet III, 1416/2). A notre connaissance, c'est le seul manuscrit qui nous en soit parvenu. Daté de l'an 862 H./1457-1458, les pages (18 × 27 cm.) y comportent treize lignes d'un beau naskhi vocalisé¹.

Un grand titre occupe à lui seul le folio 114 a, précisant sans ambiguïté ce dont il s'agit : *Kitâb nahj al-khâss, ta'lîf al-shaykh al-imâm al-'âlim al-'allâma Abî Manşûr Ma'mar ibn Aḥmad ibn Ziyâd al-Isfahânî rahîmahô Allâh*.

Le texte est introduit par une brève chaîne de transmission (fol. 114 b) remontant à l'auteur par trois intermédiaires : Abû 'Abdallâh Moḥammad ibn Abî-l-Ḥasan al-Faraḍî al-Tûsî, Aḥmad ibn Moḥammad ibn Mâlik al-Harawî et Abû-l-Ḥasan 'Alî ibn Jahḍam. Sauf pour ce dernier, qui tenait le traité d'un texte écrit par l'auteur, la transmission a eu lieu oralement. 'Alî ibn Jahḍam est bien connu; originaire de Hamadhân, il se fixa à La Mecque, écrivit le *Bahjat al-asrâr fî l-taṣawwuf* et mourut en 414 H./1023, quatre ans avant l'auteur de la *Voie du Privilegé*. Nos recherches concernant les deux autres intermédiaires ont été jusqu'ici sans succès; en leur prêtant longue vie, on aboutit à un texte rédigé au plus tard dans la seconde moitié du VIe/XIIe siècle, base médiate ou immédiate de celui que nous possédons. L'état de ce dernier incline à penser qu'il y a eu entre ces deux textes une ou plusieurs copies intermédiaires.

L'AUTEUR

On sait peu de choses d'Abû Manşûr Ma'mar ibn Aḥmad ibn Ziyâd al-Isfahânî. Né à Ispahan, sans doute avant 350 H./961, il ne semble guère avoir quitté sa ville natale. Il y reçut le ḥadîth des grands traditionnistes qui s'y trouvaient : Abû-l-Qâsim al-Tabarânî (mort en 360 H./971), Abû-l-Ḥasan ibn al-Mothannâ, Abû-l-Shaykh (mort en 369 H./979), Ibn al-Moqri' (mort en 381 H./991) et 'Alî ibn 'Omar ibn 'Abd-al-'Azîz.

ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من أمرنا رشداً^(١)

إنه قد سأل سلطان سلاطين الإسلام مالك رقاب الأنام قا آن الأعظم النافذ أمره في ممالك العرب والعجم غياث الدين وأولجايتو سلطان—خلد الله سلطانه— في تاريخ أوائل رمضان عمت ميامنه سنة ثمان وسبع مائة بمقام كاوباري يوم الجمعة في الجامع المعظم بمحضر جمع من الفضلاء والعلماء مثل مولانا الأعظم سلطان القضاة والحكام نظام الملة والدين عبد الملك ومولانا الأعظم مولانا برهان الملة والدين وشيخ الإسلام جلال الملة والدين عبد المجيد ومولانا المعظم ملك الوعاظ والمذكرين ناصر الملة والدين دامت ميامن أنفاسهم—أن نبي الله صلى الله عليه وسلم قال « من قال لا إله إلا الله دخل الجنة ». وقد اشتهر هذا الحديث وتلقته جميع الأمة بالقبول. وفحواه يقتضي أن المسلم وإن دخل النار مدة مقدرة لكنه يجب أن ينجو منها آخر الأمر ويدخل الجنة. وأيضاً قد تحقق واشتهر فيما بين الأمة أن كل شخص خان شخصاً آخر، بسبب إتلاف ماله أو منع حق من حقوقه، لن يدخل الجنة إلا أن يرضى عنه خصمه بوجه من الوجوه، فحينئذ لو لم يرض الخصم عنه بالاختيار أبداً ولا سبيل إلى الإيجابار على الرضى هناك لكونه بعيداً عن العادل الحق—فيلزم أن لا يدخل الجاني الخائن الجنة أبداً. لكن الخائن لو كان ممن قال لا إله إلا الله وجب أن يدخل الجنة بناءً على الحديث النبوي وهذا يوهيم التناقض، والتناقض مستحيل في قواعد الدين القويم. فما الجواب عن ذلك ؟

فقال بعض الأئمة الحاضرين : إن في الجنة قصوراً مكتوب عليها أن الله تعالى أعدّها للعافين عن الناس. فالشخص المخني عليه إذا رأى تلك القصور عفى عن الجاني لا محالة . وقال بعضهم إن الله تعالى يرضى المخني عليه بأن يعرضه عن ذلك بما أراد—إلى غير ذلك من الأجوبة التي يطول إيرادها ها هنا ولا طایل تحتها . فأفاد سلطان الإسلام—خلد الله ملكه—أن مضمون هذه الأجوبة بعيد عن العدل والتسوية الواجب رعايتها بين الخاصمين فإن الحاكم لو اتفق له النظر إليهما

دفعاً وأمكن له إحرامهما معاً لا يجوز أن يختص أحدهما بذلك أو يرجح جانب أحدهما على الآخر. وإذا كان الحال عندنا هكذا فما ظنك بأحكم الحاكمين وأعدل العادلين ! واستحسن المولى الأعظم سلطان القضاة والحكام شافعي الزمان هذا الاستبداد وحكمهم بأن جواب هذا السؤال مما يحتاج إلى مزيد تأمل وتدبر. ولأن الفضلاء الحاضرين مع كونهم مبرزين ومتبحرين ما أجابوا بكلام مقنع وما أثاروا بجواب مشبع تحقق وتبين أن لأصغر العبيد فضل الله الهروي عفا الله عنه أن الجواب عن هذا السؤال لا يتأتى إلا لمن نادى كل الإنسان في مضمار البيان وأيد بالفضل الموفور من حضرة الرحمن وهو الخدم الأعظم الأعدل الأعلم آصف العهد سلطان الوزراء في العالمين قدوة العلماء المحققين وأسوة الحكماء المدققين رشيد الحق والملة والدين عماد الإسلام والمسلمين عمدة الخواقين المشرف بتشريف « وعلمناه من لدنا علماً^(١) » أعز الله أنصاره وضاعف اقتداره فاقترحت من تكلم الحضرة جواباً شافياً واستدعيته من منشأ الحكمة بياناً كافياً بحكم « السائل لا يجيب إنشاءً على سبيل الارتجال » رسالة كلها بدائع الطرايف وجميعها مثل ذاته الأشرف جوامع اللطائف وهي هذه . يقول أضعف عباد الله وأحوجهم إلى رحمته فضل الله بن أبي الخير ابن عالمي المشتهر بالرشيد الطيب الهمداني غفر الله ذنوبه : السؤال الذي صدر عن حضرة سلطان الإسلام—خلد الله ملكه—وأجاب عنه الحاضرون من علماء الدين وعظماء العصر بأجوبة لطيفة كان هذا الضعيف حاضراً حينئذ وسمع كلاماً منها ووقف على فحوايها. لكن الخوض في كلامهم المشتمل على الفوائد واللطائف كان بعيداً عن رعاية الأدب. ولما استنطق هذا الضعيف في ذلك الباب بعض أعزة الأحاباب الذي هو وحيد العصر ومفخر ذوى الألباب وحيث أجابته بما سنع للخاطر في الحال ثم إثباته حسب ملتزمه على سبيل الارتجال والاستعجال فأقول ما ذكره المولى العظام كل منها أحسن من الآخر بوجه وجميعها فوايد ولطائف ولا ريب أن المفسرين والمحدثين تكون لهم في ذلك الباب تفاسير لطيفة ومعان شريفة كلها مناسبة للواقع ومطابقة لنفس الأمر. وأما ما خطر لهذا الضعيف بالبال على طريق الاستعجال فذلك أن الأحكام الشرعية والسنن الإلهية ليس جميعها على وجه واحد

إذ بعضها أمرٌ وبعضها نهى. فإن تصوّر أحد أن الجميع مما ينبغي أن يفعل لا يتصور ما لا ينبغي أن يفعل حدث من ذلك شبهات كثيرة. وكل ما لا ينبغي أن يعمل وما ينبغي أن يعمل لها أحوال ومعان وكيفيات متفاوتة ولهذا سُمي بالحدود الشرعية. إذ كل قضية وعمل لها حدٌّ ومقدار معين وتلك المقادير والحدود بعضها في الكم وبعضها في الكيف فإن أعمال العباد وأفعالهم حسنات كانت أو سيئات، متنوعة متكررة جداً وبين كل من النوعين تفاوتٌ بين والبرهان قائم على أن كل اثنين منها لا يتماثلان من كل الوجوه أصلاً لا في الكم ولا في الكيف. والعدل والإنصاف يقتضي أن يُجازى كل عمل وفعل بما يناسبه فإن كانت حسنةً فبعشر أمثالها. وإن كانت سيئةً فثلثها بحكم « مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا » (١) فجازاة كل فعل إنما تكون على حد من الحدود المختلفة المعينة. لكل قضية ونحن نريد أن نعدّ طرفاً من أنواع الحدود ليستبين منها تقرير المعاني المقصودة فنقول تلك الحدود بعضها يتعلق باختيار الشخص وبعضها لا يتعلق باختياره. فالتى تتعلق باختياره كما إذا قيل واحدٌ أبا شخص آخر فذلك الشخص إن شاء اقتصر منه وإن شاء عفا على مال وإن شاء عفا على عوض، ولا مدخل لغيره في ذلك. وهكذا لو قذف واحد شخصاً محصناً أو ضربه فله أن يعفو عن القاذف ولا يشتغل بمكافأته وله أن يرفع ذلك إلى الحاكم لإقامة الحد عليه ولا سبيل للحاكم إلا إلى مساعدته. وهكذا لو كان لواحد دينٌ على شخص وأراد أن يهب ذلك المبلغ منه فله ذلك والمديون لو لم يردّه عليه حيثنّذ لا تكون عليه مظلمة إذ الغريم قد وهبه منه وأعتق رقبته عن ذلك. وهكذا لو كان لشخص مملوك وأراد أن يعتقه فله ذلك. — وأما التى لا تتعلق باختياره فهى قسمان قسمٌ يجب إجراؤه بتهمة وقسم لا يجوز إجراؤه بتهمة فالذى يجب إجراؤه وإلا تأثم بتركه كقتل المؤذيات من الحيات والعقارب والكلب والكلب فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بذلك حيث قال: اقتلوا المؤذيات، وقاتلوا أهل الحرب من الكفار الذين يتمرّدون عن حكم الإسلام والمملوك العادلين ويقصدونهم ولا يُرجى صلاحهم ويكون وجودهم شيئاً للإيذاء والجدل كما قيل « المؤذى طبعاً يحلّ قتله شرعاً قياساً على الأفعى » وكما

(١) سورة « الأنعام » آية رقم ١٦٠.

لو سمع واحد كافراً بقوة محكمة الكفر ويطعن في الله تعالى فإن قدر على إهلاكه وأهمله بطريق العفو أثم كما أنبأ الله تعالى عنه حيث قال « ولا تأخذكم بهما رأفةٌ في دين الله » (١). فقال بعض المحدثين من عظماء الدين في معنى قوله عليه السلام « الإيمان بضع وسبعون شعبةً أفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق » إن إمطة الأذى قتل المؤذيات والمفسدين من أهل الحرب وقطاع الطرق والسُراق والقتالين فإن قتل هؤلاء واجب على الحاكم وإن عفا عنهم من يعلق ذلك الحق بهم اعتباراً لأمثالهم ممن نوى مثل فعلهم فلهذا وجب صلبهم ثلاثة أيام كما قال عزّ من قائل: « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يُقتلوا أو يصلبوا أو تُقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفقوا من الأرض ذلك لهم خِزْيٌ في الدنيا ولم في الآخرة عذاب عظيم » (٢) وهكذا الذين يزنون بعد الإحصان وثبت ذلك عند الحاكم وجب إقامة الحد عليهم ولا يتعلق بعفو أحد. وكذا من لا يرتد ولا يتوب فإنه يجب قتله وكذا القاتل إذا وجب القصاصُ عليه ولم يرض وارث المقتول إلا بقتله فإنه يجب الاقتصاص منه على الحاكم. والقسم الآخر من الذى لا يتعلق باختياره مثل أن يكون شخصٌ قد أقرض شخصاً آخر مبلغاً معيناً فلو كان غرضه لا يفك رقبته من ذلك الدين أبداً لم يكن له ذلك. بل إذا أدى الغريم حقه وجب عليه أن يتسلمه وتنفك رقبة الغريم عن تلك المظلمة من غير اختياره. حتى لو امتنع عن التسلم بتهمة وجب على القاضى أن ينصب شخصاً آخر يتسلمه لأجله. وحيثنّذ لو لم يدفع الحجة البتة وجب على الحاكم أن يأخذها منه بالإجبار ويسلمها إلى الغريم. وهكذا لو استأجر أحدٌ نفس شخص آخر كان عفو ذلك الشخص متعلقاً بالمستأجر ما لم يفرغ من العمل. أما إذا فرغ منه عتقت رقبة ذلك الشخص من غير اختيار المستأجر. وأيضاً لو اشترى أحدٌ مسلماً لم ينعقد البيع وإن سلم الثمن وعُتق من غير اختيار المشتري ولا دعوى له بسبب تسليم الثمن على من سلمه إليه. واستبان من تقرير هذه المقدمات أن قضية من زنى بزوجة واحد من القسم الذى إذا ثبت وجب على الحاكم إجراء الحد عليه قطعاً سواء عفا

(١) سورة « النور » آية رقم ٢.

(٢) سورة « المائدة » آية ٣٣.

الخصم عنه أو لم يعف ولا يكون له في ذلك اختيار. ولو قال الشخص المزنى بزوجه
أريد أن أفعل بزوجة الزاني مثل فعله لا يجوز له ذلك ألبتة فإن هذا المعنى منى عنه
وحكمه ليس على الوجه المعتد في القصاص حيث تتصور هناك المساواة لاهنها. بل
يجب على الحاكم كما ذكرنا تدارك ذلك على الوجه المحدود المعين تأسيساً لقواعد
الدين وضبطاً لأمور العالمين والزواج مع أنه لا اختيار له في العفو ولا أثر لعفوه.
فلو قال عفوته عنه سمي ديوناً بخلاف سائر الصور فإن العفو قد يستحسن هناك.
وسياسة الملوك وأحكامهم وأوامرهم ونواهيهم وعقوباتهم وتشريفاتهم أنموذج مما سيجرى
بين العباد يوم القيامة وبينهما تناسب على ما هو مشاهد لذوى الاعتبار. وقد وضع
بهذه القرارات أن الاختيار في جميع القضايا ليس موكولاً إلى الخصم حتى يقول
لا أعفو إلى أن يحصل ما أريد ليلزم منه أن لا يدخل الجاني الجنة إلا بعد رضى
النجى عليه وعفوه فإن بعض القضايا على الوجه المقرر هي التي إذا أقيم على الجاني
ما يستحقه من الحدود الشرعية برئت ذمته عن ذلك رضى الجاني عنه أو لم يرض.
ولا يبقى له عليه دعوى بته. فإذا لو صدر عن مسلم ذنب لا مدخل لرضى العباد
في ذلك ولا يتعلق بهم كالأقسام التي عددناها يمكن أن يغفره الله تعالى بفضله
العظيم ورحمته الواسعة عنه وجاز أن يعاقبه بما يستوجب من العقاب. وإن صدر عنه
ذنب من الأقسام المعذودة التي تتعلق بالعباد ولا يعفو صاحب الحق عنه عاقبه الله
تعالى البتة بقدر تلك الجناية على مقتضى العدل والتسوية. وإذا جوزى من العقاب
بما يناسب دينه تطهر عن ذلك الذنب سواء رضى الخصم عنه أو لم يرض كما ضربنا
لك من الأمثلة في أحوال هذه الدنيا - وما قيل من أنه قبل عفو صاحب الحق لا يدخل
الجنة يعنى به أنه قبل أن يجازى بعقوبة واحدة يناسب ذنبه لا يدخل الجنة. أما إذا
جوزى من العقاب بما يناسب حاله وكان مسلماً دخل الجنة البتة كما أمر به الشارع
حيث قال عليه من الصلوات أفضلها: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة».
وأما السؤال الآخر وهو أنه قد حكم بأن الرجل الذى صدرت عنه المعاصي الكثيرة
وقال لا إله إلا الله يتطهر عاقبة الأمر من تلك المعاصي ويدخل الجنة والكافر المشرك
فإن صدرت عنه حسنات كثيرة لا يدخل الجنة ألبتة ويخلد في النار لأنه لم يقل
لا إله إلا الله وهكذا يُشكّل في الظاهر ونحن قد صنفنا في هذه المسئلة رسالة مشبعة

وشرحنا حال كل كافر فإنهم كثيرون وفرقهم شتى من الكافر المشرك والكافر الغير مشرك
وهذا الحكم المذكور قد أطلق على جميع الكفار. ومن أراد أن يحيط علماً بأحوالهم فعليه
أن يطالع تلك الرسالة. والآن نريد أن نورد على سبيل الأنموذج كلمات عدة
موجزة ليعرف بعض تلك القوائد فنقول: درجات الجنة لها بداية، ولكن لا نهاية لها
ولما أمكن الترقى في تلك الدرجات على سبيل الخلود والتأييد فإن الترقى بطريق
التأييد إنما يتصور في الدرجات المتعالية جداً تفاوت عظيم وبون بعيد إذ لا نسبة
بين من في الدرجة الأولى وبين من له آلاف درجة مثلاً وأزيد ولنفرض الثاني
من صدرت عنه حسنات كثيرة بعد قول لا إله إلا الله والأول من دخلها بواسطة
قول لا إله إلا الله فقط - نعم يشترك مع سائر من في الجنة بكونه فيها وعد من
زمرتهم وكان في جريدتهم. مثاله فيما نشاهد: الملك فإن له جنوداً كثيرة ولكل منهم
مرتبة ودرجة معينة وهم على تفاوت درجاتهم وتباين مراتبهم مشركون في أنهم جنود
الملك وأسماهم مثبتة في دفتر عارض الجند من التومان والألف والمائة ولنفرض
شخصاً هو غلام الغلام ولا يعرفه الملك وأمراء الألف والمائة. ومع هذا يكون قد ذهب
إلى ناحية من الولايات التي لا يعرفها الأمراء الذين هذا الشخص من أتباعهم فضلاً
عن الشخص المذكور. فاسم ذلك الشخص من حيث أنه من جنود الملك لا شك
يكون مثبتاً في أعدادهم وثابتاً في جرايد جنود الملك: كما أن اسم كل فرد من أفراد
الأمراء والخواص وغيرهم ثابت في تلك الجرايد، لكنه لا يكون له من الاعتبار
إلا بمقدار أنه مثبت في دفتر الجنود. وإثباته في ذلك الدفتر إنما يكون من أجل
أنه من زمرة جنود الملك وأعوانه وأنصاره وعبيده ولا يمكن إثبات اسمه في دفتر ملك
آخر من حيث إنه من زمرة أتباع الملك وأعوانه؛ أثبت اسمه في الدفتر صورة. والحديث
النسوي مصدق لهذا المعنى حيث قال صلى الله عليه وسلم «من قال لا إله إلا الله
دخل في حصن الإيمان» فتقيد بالحصن هو أنه لا يكون له إلا القدر الذى أثبت
اسمه في الجريدة. وكل من كان عاصياً في الملك مظهرًا للعداوة لا يثبت اسمه في
جريدة الجنود وإن كان ذا شوكة وعدة من المناصب والأموال والأملاك والأشياء
والأتباع، كما قال عز من قائل «إن الله لا يخفى أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء»^(١) ثم إن ذلك العاصي لو دخل في الطاعة مثلاً بأن يقول لا إله إلا الله

أثبت في الحال اسمه في الدفاتر ويمتاز بواسطة الخدم والحشم والأتباع والأشباع بمزيد القرب من حضرة الملك أضعاف أضعاف ذلك الشخص الذي وصفنا حاله ويليق لاختصاص الحضرة بواسطة الآلات والاستعدادات وسائر الفضائل وهي الحسنات التي صدرت عنه في زمان الكفر وصارت ملكة له.

فهذا أنموذج في جواب هذا السؤال وبيانه مشروح مبسوط بالطريق المعقول والمتقول يطلب من الرسالة المذكورة؛ ومعنى الخلود وكيفية ذلك في الجنة أوفى النار مذكور هنالك أيضاً - فليطالعها طالبها؛ والله الموفق .

تمت الرسالة الموسومة برسالة لا إله إلا الله كتابةً على يد أفقر العباد إلى رحمة الله وعفوه ورضوانه محمد بن محمود بن محمد الأمين المعروف بزود نؤيس البغدادي في شهر سنة عشر وسبعمائة. والحمد لله وحده، وصلواته على سيد المرسلين محمد وآله وصحبه وسلم !

حازم القرطاجني ونظريات أرسطو في البلاغة والشعر

للدكتور عبد الرحمن بدوي

ظفر حازم القرطاجني من عناية الباحثين^(١) المعاصرين بحظ غير قليل . بيد أن هذه العناية اقتصر على « مقصودته » المشهورة ، خصوصاً لأنها حفلت بمعلومات تاريخية جلية تتعلق ببني حفص أصحاب إفريقية (أى تونس) ، إذ ألف هذه « المقصورة » لأبي عبد الله المستنصر الحفصي .

ذلك أن هؤلاء الباحثين لم ينتبهوا إلى أنه قد وصلنا كتاب رئيس من كتب حازم ، هو « منهاج البلغاء وسراج الأدباء » في البلاغة كما يدل عليه اسمه ، في مخطوطة موجودة بمكتبة جامعة الزيتونة بتونس ، ويوجد منها في دار الكتب المصرية نسخة بالتصوير الشمسي برقم ٦٣٣١ هـ .

وكتاب « منهاج البلغاء » بحث في البلاغة كسره المؤلف على أقسام سماها باسم « المناهج » ، وقسم المنهج إلى فصول أوفقر طويلة يسميها على التوالي : « مَعْلَم » ، « إضاءة » ، « تنوير » ، أو : « مَعْرِف » ، « إضاءة » ، « تنوير » ، وتتوالى « الإضاءة » ف « التنوير » داخل « المعلم » أو « المَعْرِف » الواحد . وليرى ثمة فرق عنده بين « المعلم » و « المَعْرِف » ، ولا أيضاً بين « الإضاءة » و « التنوير » -

(١) راجع :

- أ - بروكلمن GAL ج ١ ص ٣١٧ ، الملحق ج ١ ص ٤٧٤ .
- ب - اميليو غرسيه غومس : « ملاحظات على القصيدة المقصورة لأبي الحسن حازم القرطاجني » ، مقال في مجلة « الأندلس » المجلد الأول ص ٨١ ، ص ١٠٤ .
- ج - الدكتور مهدي علام : « أبو الحسن حازم القرطاجني وفن المقصورة في الأدب العربي » ، مقالان في « حوليات كلية الآداب » جامعة عين شمس ، ج ١ ص ١ ، ص ٣١ ، ج ٢ ص ١ - ص ١١٠ (تحقيق النص) ، القاهرة سنة ١٩٥٤ ، ١٩٥٣ .

بل هي تنوعات في تسمية الأقسام لا تخلو من حذقة لأنها غريبة . على أن في استعمال هذه التسميات ما يفسر اختلاف المؤرخين في ذكر عنوان الكتاب : فبعضهم يسميه « سراج البلغاء » (« أزهار الرياض » ٣ : ١٧٢ ؛ « بغية الوعاة » ص ٢١٤) ، وبعضهم الآخر يسميه « منهاج البلغاء » (« فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح » لابن الطيب الفاسي ، ورقة ٢٤ مخطوط رقم ٢٢٤ نحو بدار الكتب المصرية و « البرهان » للزركشي ج ١ ص ١٩ ، ٤٩١ ، ج ٢ ص ١٠١ ص ٤٠٨ ، ج ٣ ص ١٠٥ ، ص ٢٨٨ ، ص ٣١٤ وأخيراً يذكر على مخطوط تونس عنوان « كتاب المناهج الأدبية » وهو عنوان من وضع أحد مالكي الكتاب أو القائمين على شئون مكتبة جامعة الزيتونة . والعنوان الصحيح في نظرنا هو ما أورده بدر الدين الزركشي في كتابه « البرهان في علوم القرآن » ج ١ ص ٣١١ (تحقيق الأستاذ أبي الفضل إبراهيم ، القاهرة سنة ١٩٥٧ م) وهو « منهاج البلغاء وسراج الأدباء » .

والجديد في هذا الكتاب بالنسبة إلى كتب البلاغة العربية الأخرى مما يعيننا هنا ، هو أنه قد عقد فصلاً طويلاً جداً تكلم فيه عن نظرية أرسطو في الشعر والبلاغة ، خصوصاً كما عرضها ابن سينا في قسمي « الخطابة » و « الشعر » من كتاب « الشفاء » . فلأول مرة نجد في كتاب لأحد علماء البلاغة العربية الخُلص - أعني غير الفلاسفة - عرضاً وإفادة من نظريات أرسطو في البلاغة والشعر ، واستقصاء بالغاً لها باهتمام وحسن فهم ورغبة في التطبيق على البلاغة العربية والشعر العربي .

ومع أن حازماً أندلسياً ولد في قرطاجنة الأندلس سنة ثمان وستماية (السيوطي : « بغية الوعاة » ص ١٤٢ : المقرئ : « أزهار الرياض » ج ٣ ص ١٧٢) ، فإنه مما يثير الدهشة أنه لم يذكر اسم ابن رشد ، ولم يشر إلى تلخيصه لكتابي « الخطابة »^(١)

(١) راجع نشرتنا : ابن رشد : « تلخيص الخطابة » ، القاهرة سنة ١٩٦٠ ؛ وراجع تلخيصه للشعر في كتابنا « أرسطوطاليس : فن الشعر في الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد » ، القاهرة سنة ١٩٥٣ .

و « الشعر » وقد كان حريصاً به أن يذكره ، لأن ابن رشد صنع صنيعة في محاولة تطبيق نظريات أرسطو في الخطابة والشعر على البلاغة العربية والشعر العربي ؛ وكان يمكنه أن يستفيد كثيراً من محاولة ابن رشد هذه . فكيف نفسر هذا الإغفال ؟ لقد كانا قريبي العهد ، إذ توفي ابن رشد في سنة ٥٩٥ هـ ، وولد حازم كما قلنا سنة ٦٠٨ هـ ، وأحدهما من قرطبة والثاني من قرطاجنة الأندلس وكان أبوه من سرقسطة وشغل وظيفة قاض في مرسية أكثر من أربعين سنة ، - أي أنهما من إقليم واحد - فمن غير المعقول أن لا يكون قد علم بتلخيص ابن رشد هذين . أم يرجع هذا الإهمال إلى ما هو مألوف بين المعاصرين من حسد ونفاسة ؟ لكن هذا أيضاً قليل الاحتمال ، لأنهما لم يعيشا في عصر واحد بمعنى أنهما لم يزدهرا في عصر واحد بحيث يحتمل معه التنافس والخصومة ، فضلاً عن أن حازماً قضى شطراً كبيراً من حياته العلمية في تونس ، بعيداً عن الأندلس ودسائس الفقهاء والعلماء فيها .

لهذا نرجح أن يكون هذا الإغفال عن عمد ، لأنهما طرقا موضوعاً واحداً ألا وهو تطبيق نظريات أرسطو في الشعر والبلاغة على الشعر والبلاغة العربيين ؛ فلكي يبين فضله على نحو أظهر أغفل ذكر ابن رشد متعمداً ، وهذه ظاهرة نفسية مألوفة لدى المتعاصرين أو المتقاربين في الزمن . أما بالنسبة لابن سينا فلم يمكن ثمة مجالاً للتنافس ، لأن ابن سينا لم يطرق نفس الموضوع ، بل اقتصر على عرض نظريات أرسطو دون أن يحاول تطبيقها .

وإذا كان قد ثبت أن قدامة ابن جعفر لم يتأثر في « نقد الشعر » بكتابي « الخطابة » و « فن الشعر » لأرسطو طاليس ، كما برهن على ذلك بونيباكو^(١) ، ولم نر من ناحية أخرى كتاباً من كتب علماء البلغاء في القرون التالية حتى القرن السابع الهجري قد عرض لنظريات أرسطو في البلاغة وفي الشعر ، فإننا نستطيع أن نقول إن حازماً القرطاجني هو أول من أدخل نظريات أرسطو وتعرض لتطبيقها في كتب البلاغة العربية الخالصة ، فلا عبد القاهر الجرجاني في « دلائل الإعجاز »

(١) The Kitāb Naqd al-Shi'r of Qudāma b. Ga'far ..., door S.A. Bonebakkar, pp. 42-43. (١) Leiden, 1956.

و « أسرار البلاغة » ، ولا الشهاب الخفاجي في « سرّ الفصاحة » ، ولا السكاكي في « مفتاح العلوم » ولا ابن رشيقي في « العمدة » قد تعرّض لهذه النظريات ، وإن كانت لا تخلو من أثر أرسطو . وفي هذا فضلٌ عظيم لحازم القرطاجني يدل على سعة أفقه العلمي ومدى فهمه الدقيق لأسرار البلاغة . ويا ليت من أتوا بعده أخذوا عنه في هذا ! ولكنه وأسفاه ! لم ينسج واحد من بعده على منواله ، وظلت كتب البلاغة العربية الخالصة بمعزل عن أفكار أرسطو الخصبية الحية .

فإن الذين نقلوا عن كتاب « منهاج البلغاء » ، كالزركشي في « البرهان »^(١) والسيوطي في كتاب « الاقتراح »^(٢) ، لم يعنوا بهذا القسم وهو « المنهج الثالث في الإبانة عما به تتقوم صنعتا الشعر والخطابة » ، وانصرفوا عنه لأنهم لم يألوا وجوده وموضوعاته في سائر كتب البلاغة العربية الخالصة .

وحازم في هذا القسم يبدأ فيفرّق بين الشعر والخطابة على أساس أن الشعر يعتمد على التخيل ، بينما الخطابة تعتمد على الإقناع . على أنهما يجتمعان في أنهما يجعلان الأقاويل الكاذبة توهم أنها صادقة . وذلك بالتمويه ، ويتعلم به الاستدراج ، وهو يتم بأن يتهيا المتكلم بهيئة من يقبل قوله أو باستمالة المخاطب . والتمويه يكون بطيئاً محل الكذب في القياس عن السامع ، أو بوضع مقدمات القياس على ترتيب يوهّم الصحة ، أو بإلهاء السامع عن تفقد موضع الكذب . ويستطرد إلى بيان كل هذه الأنواع وصورها ، مستشهداً على بعضها بشعر لامرئ القيس .

ثم يمضي إلى الحديث عن التمثيل الخطابي ، وهو الحكم على جزئي بحكم موجود في جزئي آخر يماثله ، ويستشهد لذلك ببيت لأبي تمام . ويدعو ذلك إلى التحدث عن الأمثال ، وكثرتها في شعر العرب وكلامهم ، ويأبى إلا أن يسجل للعرب تفوقهم في هذا الميدان ، ويؤكد أنه لو كان أرسطو قد قدر له أن يطلع على أمثال العرب وحكمهم واستدلالاتهم واختلاف ضروب التفنن في الغوص على المعاني لديهم - « لزاد على ما وضع من القوانين الشعرية » . وهي ملاحظة لها دلالتها العميقة .

(١) « البرهان في علوم القرآن » ج ١ ص ٥٩ ، ٦٠ ، ٣١١ ، ٤٩١ ، ج ٢ ص ١٠١ ، ٤٠٨ ، ج ٣ ص ٧١ ، ١٠٥ ، ٢٨٨ ، ٣١٤ ، ٤٠٧ . تحقيق الأستاذ أبي الفضل إبراهيم . مطبعة عيسى الحلبي ، القاهرة سنة ١٩٥٧ - سنة ١٩٥٩ .
(٢) طبعة دلهي سنة ١٣١٣ هـ ص ١١ .

وهنا يدخل حازم في عصب نظرية الشعر الأرسطية ، وأعني بذلك فكرة « المحاكاة » فيجعل مقياس الشعر الجيد في جودة المحاكاة ، ومقياس الرداءة في رداءة المحاكاة ؛ ولا يفهم من المحاكاة التقليد الحرفي للطبيعة ، بل تحسين الطبيعة ، لكن بمقدار ، حتى لا يكون الكذب في المحاكاة « شديد الوضوح خادعاً النفس عما تستشعره أو تعتقده من الكذب » . وليس تحسين المحاكاة من نوع الكذب ، لأن « ما وضع من الأوصاف والمحاكاة مقتصداً فيه غير متجاوز فهو قولٌ صدقٌ » ، لهذا يغلط الذين يظنون أن التشبيه والمحاكاة من جملة كذب الشعر ، والحقيقة أنهما ليسا من كذب الشعر في شيء ، « لأن الشيء إذا أشبه الشيء فتشبيبه به صادق ، لأن المشبه مخبرٌ أن شيئاً أشبه شيئاً ، وكذلك هو بلا شك » . وإنما يقع الكذب في المحاكاة والتشبيه إذا حدث فيهما إفراط وترك اقتصاد ، أي حدثت مبالغة وتجاوز عن حد الأصل ، « فالإفراط هو أن يغلو (الشاعر) في الصفة فيخرج بها عن حدّ الإمكان إلى الامتناع والاستحالة » .

ويتعرض لأنواع الشعر اليوناني فيذكر من بينها الأشعار المستمدة من الأساطير ، ويقول إنهم كانوا يجعلون تلك الأساطير ، وهي أشياء لم تقع في الوجود ، أمثلة لما وقع فيه ، « ويبنون على ذلك قصصاً مخترعاً نحو ما تحدث به العجائز الصبيان في أسماهم من الأمور التي يمتنع وقوع مثلها » - وهو يشير بهذا إلى شعر الملاحم ، خصوصاً شعر هوميروس . ولما لم ير له نظيراً في الشعر العربي مرّ به سريعاً ولم يتوقف .

ولهذا يمضي بعد ذلك إلى تحليل طبيعة الشعر من حيث الصدق والكذب ، ويفصل هنا كثيراً ويوسع في التفسيات ، مستعيناً بكلام ابن سينا ، وبكلام لأبي نصر الفارابي لم نجده في رسالة الفارابي « في قوانين صناعة الشعر » التي نشرناها في « فن الشعر لأرسطوطاليس » ؛ ولعله أخذه من كلام الفارابي في كتاب آخر يجوز أن يكون كتاب « في الشعر والقوافي » الذي ذكره ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٩ س ١٠ من أسفل) . وهذا يدل أيضاً على أنه إلى جانب ابن سينا رجع إلى الفارابي ، وإذن فقد كان واسع الاطلاع على كتب الفلاسفة العرب التي تناولت فن الشعر من الناحية الفلسفية ، وهو أمرٌ يبين عن سابغ فضله .

ويتناول التخيل فيحدّه ويفصل أحواله وأوضاعه ومواقفه في النفس ، وخير الطرق كي يحدث أثره المطلوب . ويربطه بالمحاكاة ، مما يحمله على العود إلى بحث فكرة المحاكاة بتفصيل وإسهاب لا نجد لهما نظيراً عند ابن سينا ولا الفارابي ولا أرسطوطاليس ، ولعل هذا القسم هو أبرز مجهود شخصي بذله حازم في هذا الباب كله ، مما اعتمد فيه على نفسه وعلى استقرآته في الشعر العربي ، دون أن يعتمد على أسلافه هؤلاء ، ويكثر هنا من الاستشهاد بأشعار العرب من الأعشى حتى أبي تمام والمتنبي وابن الرومي . ويختم هذا الفصل بحديث شائق فيه تحليل نفسي عميق لموقع المحاكاة من النفس ، اعتمد في بعضه على ابن سينا ، وأشار إلى أقوال لأفلاطون نجد أصداء لها خصوصاً في محاوره « فدرس » ، وهكذا أبان في هذا الفصل عن ثقافة فلسفية عميقة ، ومهارة في تحليل المعاني الجمالية ، بحيث نستطيع أن نؤكد أن في هذه الصفحات أول محاولة عربية في علم الجمال *esthétique* .

عبد الرحمن بدوي
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة عين شمس

من

كتاب المناهج الأدبية

لأبي الحسن حازم بن القاضي أبي عبيد الله بن حازم القرطاجني
عن نسخة بالتصوير الشمسي بدار الكتب المصرية بالقاهرة برقم ٦٣٣١ هـ

المنهج الثالث

في الإبانة عما به تتقوم صنعتا الشعر والخطابة

من التخيل والإقناع والتعريف بأنحاء النظر في كلتا الصنعتين من جهة ما به تقويت وما به تعتبر أحوال المعاني في جميع ذلك من حيث تكون ملائمة للنفس أو منافرة لها .

مَعْلَم دالٌّ على طرق العلم بما به تتقوم صناعة
الشعر من التخيل ، وما به تتقوم صناعة الخطابة
من الإقناع ، والفرق بين الصنعتين في ذلك

لما كان كلُّ كلام يحتمل الصدق والكذب إما أن يردّ على جهة الإخبار والاقتصاص ، وإما أن يردّ على جهة الاحتجاج والاستدلال ، وكان اعتماد الصناعة الخطابية في أقاويلها على تقوية الظن لا على إيقاع / اليقين - اللهم إلا أن يعدل الخطيب بأقاويله عن الإقناع إلى التصديق ، فإنّ للخطيب أن يلمّ بذلك في الحال [٢٢ ب]

(١) هذه النسخة صورها دار الكتب المصرية عن نسخة العبدلية (نسبة إلى أبي عبد الله الحفصي) الموجودة بمكتبة جامعة الزيتونة بتونس . ولكنها تنقص في تصويرها بضع صفحات من الأول ومن الآخر . وأول الكلام في هذا المجلد المصور : « . . . الناس يستبردون ذكر الشيء من ذلك حيث لا يليق استبرادهم قول القائل : والله إن كنت إلا أثياباً في أصفاط قبضها عشار . . . تنوير : وإنما يورد المعاني العلمية في كلامه من يريد التوجيه » (ورقة ١٠ ب) . وآخر ما ورد في هذا المجلد المصور : « تنوير : ولما كانت الأوتار منها ما ثباته ضروري في إمساك الجباء وتحصينه ، ومنها ما في ثباته تحصين ما وقد » (داخل المعروف الدال على طرق المعرفة يبلغ هذا الكتاب من أصول هذه الصناعة) (ورقة ١٤٨ أ) . وبعد ذلك ترد رسالة في القوافي (من ١٤٥ ب إلى ١٤٧ م) ، وبعدها رسائل ديوانية (من ورقة ١٤٨ - ١٧٠ ب) .

بين الأحوال من كلامه ؛ واعتمادُ الصناعة الشعرية على تخيل الأشياء التي يعبر عنها بالأقوال وإقامة صورها في الذهن بحسن المحاكاة ؛ وكان التخييل لا ينفى اليقين كما نافاه الظن ، لأن الشيء قد يُخيل على ما هو عليه ، وقد يُخيل على غير ما هو عليه - وجب أن تكون الأقوال الخطيبة ، اقتصاصية كانت أو احتجاجية ، غير صادقة ما لم يُعَدَّل بها عن الإقناع إلى التصديق ، لأن ما يتقوم به وهو الظن مناف لليقين ؛ وأن تكون الأقوال الشعرية ، اقتصاصية كانت أو استدلالية ، غير واقعة أبداً في طرف واحد من النقيضين اللذين هما : الصدق والكذب ، ولكن تقع تارة صادقة وتارة كاذبة ، إذ ما تتقوم به الصناعة الشعرية - وهو التخييل - غير مناقض لواحد من الطرفين ، فلذلك كان الرأي الصحيح في الشعر أن مقدماته تكون صادقة وتكون كاذبة . وليس يُعدُّ شعراً من حيث هو صدق ، ولا من حيث هو كذب ، بل من حيث هو كلامٌ مخيل .

إضاءة :

ولما كانت الأقوال الصادقة لا تقع في الخطابة بما هي خطابة إلا بأن يُعَدَّل بها عن طريقها الأصلية ، وكان ما وقع منها في الشعر غير مقصود من حيث هو صدق ، كما لا تكون الأقوال الكاذبة فيها مقصودة من حيث هي كذب بل من حيث هي أقوال مخيلة - رأيت ألا أشتغل بحصر الطرق التي بها يمتاز القول الصادق من غيره وتفصيل القول في ذلك ، فإن ذلك مُخَرِّجٌ إلى محض صناعة المنطق ، وإن كنت قد أشرت إلى الأنحاء التي يُتَعَرَف منها ذلك إشارةً إجمالية لأرشد الناظر في هذه الصناعة إلى جهات الفحص عن ذلك وأدله على مظان التماسه فإن الخطيب واجب عليه والشاعر متأكد في حقه أن يعرف / الوجوه التي تصير بها الأقوال الكاذبة مؤهمةً أنها صدق .

تنوير :

وإنما يصير القول الكاذب مقنعاً وموهماً أنه حق لتمويهات واستدراجات ترجع إلى القول أو المقول له . وتلك التمويهات والاستدراجات قد توجد في كثير

من الناس بالطبع ، والحنكة الحاصلة باعتياد المخاطبات التي يُحتاج فيها إلى تقوية الظنون في شيء ما أنه على غير ما هو عليه بكثرة سماع المخاطبات في ذلك والتدرب في احتذائها .

إضاءة :

والتمويهات تكون فيما يرجع إلى الأقوال . والاستدراجات تكون بتهيؤ المتكلم بهيئة من يُقبَّل قوله ، أو باستمالته المخاطب واستلطافه له بتزكيتة وتقريضه ، أو باطبائه^(١) إياه لنفسه وإحراجه على خصمه حتى يصير بذلك كلامه مقبولا عند الحكم ، وكلام خصمه غير مقبول .

تنوير :

والتمويهات تكون بطيَّ محلّ الكذب من القياس عن السامع ، أو باغتراره إياه ببناء القياس على مقدمات توهم أنها صادقة لاشتباهاً بما يكون صدقاً ؛ أو بترتيبه على وضع يوم أنه صحيح لاشتباهاً بالصحيح ، أو بوجود الأمرين معاً في القياس ، أعني أن يقع فيه الخلل من جهتي المادة والترتيب معاً ؛ أو بإطراء السامع عن تفقد موضع الكذب ، وإن كان إلى حيز الوضوح أقرب منه إلى حيز الخفاء بضروب من الإبداعات والتعجيبات تشغل النفس عن ملاحظة محلّ الكذب والخلل الواقع في القياس : من جهة مادة ، أو من جهة ترتيب ، أو من جهة المادة والترتيب معاً .

إضاءة :

فلما كان كثير من التمويهات التي تكون من غير جهة اشتغال النفوس بالتعجيبات والإبداعات البلاغية عن تفقه محلّ الكذب يقصدها كثير من الناس بطباعهم ويهتدون إليها بأفكارهم - وإن كان تحصيل القوانين في حصر طرق تلك التمويهات أنفع شيء للخطيب / في التوصل إلى الملكة الخطابية - رأيت ألا أشتغل بحصر تلك الطرق عما هو أنسب إلى هذه الصناعة من ذلك من إبانة

(١) اطباء : استماله ، اقتناده .

وجوه النظر البلاغى فى الأقاويل الخطابية والشعرية من جهة ما يخص كلتا الصناعتين ويعمهما ، وأن نشير فيما أشرنا إليه من ذكر طرق التمويهات الخطابية على ما أصله أهل صناعة المنطق كابن سينا وغيره .

تنوير :

وليس تَرَدُّ المقاييسُ فى الأقاويل الشعرية والخطابية المقصود بها البلاغة إلا محذوفة لإحدى المقدمتين أو النتيجة فى الحملات ، ومحذوفة الاستثناءات والنتائج فى الشرطيات المتصلات ، لأن القياس كلام تلازمت فيه القضايا فصار مُسْمًا بطوله مع ما يقع فيه من تكرار الأسوار والحد الأوسط وأجزاء النتيجة ، وكذلك المقدمات والتوالى فى الشرطيات المتصلات يقع فيهما وفيما يتصل بهما التكرار أيضا بما يُعاد من أجزاءهما فى الاستثناء والنتيجة .

فلما كان القول القياسى قد لزمه الطول والتكرار ، لم يكن لهم بد فيما قصدوا به البلاغة من كلامهم من أن يعدلوا مقداره ويميطوا تكراره ، فإن الكلام إذا خف واعتدل حسن موقعه من النفس ، وإذا طال وثقل اشتدت كراهة النفس له .

إضاءة :

وليس يحمد فى الكلام أيضا أن يكون من الخفة بحيث يوجد فيه طيش ، ولا من القصر بحيث يوجد فيه انبتار ، ولكن الحمود من ذلك ما له حظ من الرصانة لا تبلغ به إلى الاستتقال ، وقسط من الطول لا يبلغ به إلى الإساثم والإضجار . فإن الكلام المتقطع الأجزاء المنبتر التراكيب غير ملذوذ ولا مستحلى ، وهو شبه الرشقات المتقطعة التى لا تروى غليلا . والكلام المتناهى فى الطول يشبه استقصاء الجُرْع المؤدى إلى الغصص . فلا شفاء مع التقطيع المُخِل ، ولا راحة مع التطويل / الممل ، ولكن خير الأمور أوساطها .

[٢٤]

تنوير :

ولا يحذف من المقاييس إلا ما يكون فى قوة الكلام دليل عليه : من مقدمة ، أو نتيجة ، أو قضية مستثناة .

وهذا المحذوف قد يكون القصدُ به طيَّ المقدمة التى يظهر فيها الكذب . وقد تكون مقدمات القياس كلها صادقة وتطوى إحداها لما ذكرته من قصد التخفيف خاصة .

إضاءة :

وقد يكون اقتضاء ما أبقي من القياس لما أميط عنه اقتضاءً صحيحا . وقد يكون غير مقتض له فى الحقيقة . ويظهر فى بادى الرأى أنه مقتض له على الصحة ، وأكثر ما يكون هذا فى الاستثناءات الشرطية نحو قول مرئ القيس (١) :

وإن كنت قد ساءت لك منى خليقة

فسلى ثيابي من ثيابك تنسل

ففى قوة هذا الكلام على ما يترامى إليه غرض القول أن يكون الاستثناء نقيض المقدم والنتيجة نقيض التالى :

أى لكنك لم تسؤك منى خليقة — فيوهم أنه منتج : فلا تسلى ثيابي من ثيابك . وهذا استثناء وإنتاج غير صحيحين ، وإنما يستعمل هذا فى الخطابة على جهة الإقناع . وإنما تصح نتيجة الشرطية المتصلة إذا استثنى فيها عين المقدم فأنج عين التالى ، أو استثنى نقيض التالى فأنج نقيض المقدم . والمقدم هى القضية التى تلى حرف الشرط ، والتالى هى القضية التى تكون جوابا للشرط .

تنوير :

فإذا كان الاستثناء والإنتاج على هذا النحو الذى ذكرته آخرأ ، وكانت القضايا صحيحة مسلّمة ، كان القياس صحيحا ، وكان لزوم النتيجة لما تقدمها من أجزاء القياس واجبا ؛ لأن القياس قول مؤلف من مقدمات وقضايا إذا كانت مُسلّمة ورتبت الترتيب الذى يجب فى القياس الصحيح ، لزم عن ذلك القول المرتب لذاته قول آخر يسمى : نتيجة .

(١) راجع ديوانه ص ١٣ (نشره الأستاذ أبى الفضل إبراهيم ، القاهرة سنة ١٩٥٨) . وقوله : « سلى ثيابي عن ثيابك » معناه : أخرجى أمرك من أمرى . ونسل الريش ينسل وينسل : سقط .

إضاءة :

فما كان من الأقاويل القياسية مبنياً على تخييل وموجودة فيه المحاكاة فهو يُعَدُّ قولاً شعرياً ، سواء كانت / مقدماته برهانية أو جدلية أو خطابية ، يقينية أو مشتهرة أو مظنونة .

وما لم يقع فيه من ذلك محاكاة فلا يخلو من أن يكون مبنياً على الإقناع وغلبة الظن خاصة ، أو يكون مبنياً على غير ذلك .

فإن كان مبنياً على الإقناع خاصة كان أصيلاً في الخطابة دخيلاً في الشعر سائغاً فيه .

وما كان مبنياً على غير الإقناع بما ليس فيه محاكاة فإن وروده في الشعر والخطابة عبث وجهالة ، سواء كان ذلك صادقاً أو مشتهراً أو واضح الكذب .

تنوير :

وأكثر ما يُستدل في الشعر بالتمثيل الخطابي : وهو الحكم على جزئٍ بحكم موجود في جزئٍ آخر يماثله . نحو قول حبيب :

أخرجتموه بكثرة من سجيته والنار قد تَنَشَّقُ^(١) من ناضر السلم

فالأقاويل التي بهذه الصفة خطابية بما يكون فيها من إقناع ، شعرية بكونها ملتبسة بالمحاكاة والخيالات .

إضاءة :

والاستدلالات الواقعة في الشعر والأمثال المضروبة فيه إنما تجيء لبعض ما في الكلام أو لما قد أشير إليه مما هو خارج عنه : فهي إما محاكاة لمتنوعاتها ، أو تخييلات فيها أو من أجلها .

فكثيرٌ من الأمثال أيضاً يكون قولاً شعرياً ، ويكون منها ما هو قول حق ، ومنها ما ليس بحق ، كما كان ذلك في المحاكاة والاستدلالات .

(١) تنشئ : تخرج ، تستخرج .

تنوير :

وإنما اتسع في المحاكيات الشعرية على هذه الأنحاء التي أشرت إليها وعلى ما نذكره بعد في أصناف المحاكيات وكيفيات التصرف فيها - في لسان العرب خاصة ، فلذلك وجب أن توضع لها من القوانين أكثر مما وضعت الأوائل . فإن الحكم أرسطاطاليس ، وإن كان اعتنى بالشعر بحسب مذاهب اليونانية فيه ، ونبه على عظيم منفعته وتكلم في قوانين فنه ، فإن أشعار اليونانية إنما كانت أغراضاً محدودة في أوزان مخصوصة ومدار جل أشعارهم على خرافات كانوا يصنعونها / يفرضون فيها وجود أشياء وصور لم تقع في الوجود ، ويجعلون أحاديثها أمثالا وأمثلة لما وقع في الوجود .

وكانت لهم أيضاً أمثال في أشياء موجودة نحواً من أمثال : « كليله ودمته » ، ونحوها مما ذكره النابغة من حديث الحية وصاحبها .

وكانت لهم طريقة أيضاً - وهي كثيرة في أشعارهم - يذكرون فيها انتقال أمور الزمان وتصاريقه ، وتنقل الدول وما تجرى عليه أحوال الناس وتؤول إليه . فأما غير هذه الطرق فلم يكن لهم فيها كبير تصرف : كتشبيه الأشياء بالأشياء فإن شعر اليونانيين ليس فيه شيء منه ، وإنما وقع في كلامهم التشبيه في الأفعال ، لا في ذوات الأفعال .

ولو وجد هذا الحكم - أرسطو - في شعر اليونانيين ما يوجد في شعر العرب من كثرة الحكم والأمثال والاستدلالات واختلاف ضروب الإبداع في فنون الكلام لفظاً ومعنى ، وتبحرهم في أصناف المعاني وحسن تصرفهم في وضعها ووضع الألفاظ بإزائها وفي إحكام مبانيها واقتنائها ولطف التفاتاتهم وتمثيلاتهم واستطراداتهم وحسن مأخذهم ومنازعهم وتلاعبهم بالأقاويل الخيلة كيف شاءوا - لزاد على ما وضع من القوانين الشعرية .

لأن أبا علي ابن سينا قد قال^(١) عند فراغه من تلخيص كتابه في الشعر : « هذا هو تلخيص القدر الذي وجد في هذه البلاد من « كتاب الشعر » للمعلم الأول . وقد بقي منه شطر صالح . ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبتدع في علم

(١) راجع كتابنا : « أرسطوطاليس : فن الشعر » ص ١٩٨ ، القاهرة سنة ١٩٥٣ .

الشعر المطلق ، وفي علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان ، كلاماً شديداً التحصيل والتفصيل . وأما ههنا فلنقتصر على هذا المبلغ . — انتهى كلام ابن سينا . وفي كلامه إشارة إلى تفخيم علم الشعر ، وما أبدت فيه العرب من العجائب ، وإلى كثرة تفاصيل الكلام في ألفاظه ومعانيه ونظمه وأساليبه واتساع مجال القول في ذلك .

[٢٥٠ ب] إضاءة :

وقد ذكرتُ في هذا الكتاب من تفاصيل هذه الصناعة ما أرجو أنه من جملة ما أشار إليه أبو علي ابن سينا . وقد تركت من ذلك أشياء لم يمكنني الكلام فيها لكون بعض أغراض النفس تحثُّ على الانحياز في التأليف وتعجيل الإتمام له ، ولأن استقصاء القول في هذه الصناعة ^{مُحَوَّجٌ} إلى إطالة تتخوَّنُ أزمنة الناظر وتعوِّقه عما يجب أن يترقَّ إليه في هذه الصناعة من العلوم النافعة . فإن النظر في أسرار هذه الصناعة مفتاحٌ للنظر في تلك ومِرْقَاة لها .

ولأننا نحب أن نقتصر في التأليف من هذه الصناعة على ظواهرها ومتوسطاتها ونُمنِّسك عن كثير من خفاياها ودقائقها ، لأن مرام استقصائها عسيراً جداً مضطراً إلى الإطالة الكثيرة ؛ ولأن هذه القوانين الظاهرة والمتوسطة أيضاً مَنَ فهمها وأحكم تصورها أو عرفها حق معرفتها أمكنه أن يصير منها إلى خفايا هذه الصناعة ودقائقها ، ويعلم كيف الحكمُ فيما تشعب من فروعها ، فيحصل له جميع الصناعة وأكثرها بطريق مختصر .

والله ولي الإرشاد لمن استرشده .

تنوير :

ولأننا صرح أن تقع الأقاويل الصادقة في الشعر ، ولم تصح أن تقع في الخطابة : ما لم يُعدَّل بها عن الإقناع إلى التصديق .

لأن ما يتقوَّم به صناعة الخطابة — وهو الإقناع — مناقض للأقاويل الصادقة .

إذ الإقناع بعيد من التصديق في الرتبة . والشعر لا يناقض اليقين ما يتقوَّم به — وهو التخيل — ، فقد يُخَيَّلُ الشيءُ ويمثَّل على حقيقته . فلذلك وجب أن يكون في الكلام الخيل صدقٌ وغيرُ صدق ، ولا يكون في الكلام المقنع ما لم يعدل به إلى التصديق — إلا الظنَّ الغالب خاصة ، والظن مناف لليقين .

فالشعر إذن قد تكون مقدماته يقينية ومشهورة ومظنونة . ويفارق البرهان والجدل والخطابة بما فيه من التخيل والمحاكاة ويختص بالمقدمات الموهمة ^(١) الكذب ؛ فيكون شعراً أيضاً ما هذه صفته باعتبار ما فيه من المحاكاة والتخيل ، لا من جهة ما هو كاذب . كما لم يكن شعراً من جهة ما هو صادق ، بل بما كان فيه أيضاً من التخيل . فلاختصاص الشعر باستعمال المحاكاة في المقدمات الكاذبة ما يقصر على النسبة إليه كلُّ كلامٍ يخيل مقدماته كاذبة ، فيقال : كلام شعري — إذ هو المختص باستعمال المقدمات الكاذبة من حيث يخيل فيها أو بها ، لا من حيث هي كاذبة ، وإن شارك جميع الصنائع فيما اختصت به ، وكان له أن يخيل في جميع ذلك . فالتخيل هو المعبر في صناعة ، لا كون الأقاويل صادقة أو كاذبة .

معرف دال على المعرفة بماهية الشعر وحقيقته :

الشعر : كلام موزون مقفى ، من شأنه أن يُحَبِّب إلى النفس ما قصد تحبيبه إليها ويُكِّرُّ إليها ما قصد تكريهه ، لتُحْمَلَ بذلك على طلبه أو الهرب منه بما يتضمن من حسن تخيل له ، ومحاكاة مستقلة بنفسها أو متصورة بحسن هيئة تأليف الكلام ، وقوة صدقه ، أو قوة شهرته ، أو بمجموع ذلك . وكل ذلك يتأكد بما يقترن به من إغراب ، فإن الاستغراب والتعجب حركة للنفس إذا اقترنت بحركتها الخيالية قوَى انفعالها وتأثرها .

إضاءة :

فأفضل الشعر ما حَسَّنَتْ محاكاته وهيئته ، وقويت شهرته أو صدقه ، أو خفي كذبه وقامت غرابته . وإن كان قد يعد حذقا للشاعر اقتداره على ترويح

(١) ص : الموهمة .

الكذب وتعميه على النفس وإعجالها إلى التأثير له قبل إعمالها الروية فيما هو عليه - فهذا يرجع إلى الشاعر وشدة تخيله في إيقاع الدلالة^(١) للنفس. في الكلام. فأما أن يكون ذلك شيء يرجع إلى ذات الكلام، فلا.

وأردأ الشعر: ما كان قبيح المحاكاة والهيئة، واضح الكذب، خلياً من الغرابة. وما أجدر ما كان / بهذه الصفة ألا يسمى: شعراً، وإن كان موزوناً مقفى! إذ المقصود بالشعر معدوم منه. لأن ما كان بهذه الصفة من الكلام الوارد في الشعر لا تتأثر النفس بمقتضاه. لأن قبح الهيئة يحول^(٢) بين الكلام وتمكنه من القلب. وقبح المحاكاة يغطي على كثير من حسن المحاكاة أو قبحه، ويشغل عن تخيل ذلك، فتجمد النفس عن التأثير له؛ ووضوح الكذب يزعجها عن التأثير بالجملة.

تنوير:

فإن حسنت الهيئة والمحاكاة ولم يكن الكذب شديد الوضوح خادعا للنفس عما تستشعره أو تعتقده من الكذب، حركها إلى اعتماد الشيء بفعل أو اعتقاد أو التخلي عنه، تحريك مغالطة؛ وهذا أدنى مراتب الشعر، إذ لم يعتد بما ذكرناه أولاً.

إضاعة:

ولما يرجع الشاعر إلى القول الكاذب حيث يعوزه الصادق والمشتهر بالنسبة إلى مقصده في الشعر. فقد يريد تقييح حسن وتحسين قبيح فلا يجد القول الصادق في هذا ولا المشتبه، فيضطر حينئذ إلى استعمال الأقاويل الكاذبة.

تنوير:

فأما إذا قصد تحسين حسن وتقييح قبيح فإنه متمكن من القول الصادق والمشهور فيها. وأكثر أقوال الشعراء في هذين القسمين، إذا لم يقصدوا المبالغة فيما يحاكونه

(١) ص: الدلالة.

(٢) ص: يكون (وعليها ترميج).

(٣) ص: وحركها.

ويصفونه، صادقة. اللهم إلا أن يقصدوا المبالغة في تحسين حسن أو تقييح قبيح فيتجاوزون حدود أوصافه الحقيقية ويحاكونه بما هو أعظم منه حالاً أو أحقر ليزيد النفوس استمالةً إليه أو تنفيراً عنه.

إضاعة:

ولا يخلو الشيء الحسن من أن يكون أحسن ما في معناه، أو أن يكون شئ ما هو أحسن منه. وكذلك القبيح قد يوجد أقبح منه، أو لا يوجد. فالحسن: الذي لا أحسن منه؛ والقبيح: الذي لا أقبح منه، ولا يوجد مساو لهما في معنيهما، لا ينبغي أن تكون الأقوال فيهما صادقة في الأولى والأكثر. فإن محاكاته بما هو دونه تقصير به وليس هناك إلى ما يطمح به. / فأما الحسن والقبيح اللذان يوجد في معناه ما هو أعظم منهما أو ما يساويهما، فإن الأقاويل الشعرية ترد فيهما صادقة وكاذبة بحسب ما يعتمد الشاعر من اقتصاد في الوصف أو مبالغة.

تنوير:

وإذا حقق القول وجدت الأقاويل أيضاً في تقييح الحسن وتحسين القبيح قد تكون صادقة، لأن كل شيء حسن يقصد محاكاته وتخيله، وإن كان أحسن ما في معناه، فقد يوجد فيه وصف مستقبح. وكذلك الشيء القبيح فإنه وإن كان لا أقبح منه يوجد فيه وصف مستحسن. فقد قال الجاحظ: «ليس شيء إلا وله وجهان وطريقان: فإذا مدحوا ذكروا أحسن الوجهين، وإذا ذموا ذكروا أقبحهما».

وأنا أذكر الأنحاء التي يترامى إليها صدق الشعر أو كذبه بما يقتضيه أصل الصناعة ويوجهه، وهو الذي يعتمد المطبوعون من الشعراء، وهي ثمانية أنحاء: تحسين حسن لا نظير له: فهذا يجب أن تكون الأقاويل فيه صادقة. وكذلك تقييح القبيح الذي لا نظير له. وتحسين حسن له نظير. وكثيراً ما يقع في هذا أيضاً الصدق إذا اقتصد في

أوصافه واقتصر على الوقوف عند حدودها . وكذلك أيضا إذا اقتصد في محاكاته بغيره واقتصر به على المشابهة دون الغاية التي يطمح فيها عن محاكاة الشيء بالشيء إلى قول هو هو .

وفرق بين قولك (١) . . . إنه مثله وشبهه إذا لم تُرد في نفسك معنى التشبيه وتكون قد حذف الحرف الدال عليه إيجازا ، بل أردت أن تصير به اثنيّة شيئين اتحاداً .

وهذا يكون في المشابهة وغيرها .

قال أبو علي ابن سينا : المجانسة : اتحاد في الجنس .

والمشاكلة : اتحاد في النوع .

والمشابهة : اتحاد في الكيف .

والمساواة : اتحاد في الكم .

والموازاة : اتحاد في الوضع .

والمطابقة : اتحاد في الأطراف .

والهو هو : اتحاد في شيء من اثنين ، بجعل اثنين في الوضع تصير به اثنيّتهما اتحاداً بنوع من الاتحادات الواقعة بين اثنين مما قيل .

[٢٧ ب]

فما وضع من الأوصاف والمحاكاة مقتصداً فيه غير متجاوز فهو قول صادق . فإذا قيل في الشيء : إنه كالشيء وكان فيه شبهة منه ، فهو قول حق . لأن الكاف وحروف التشبيه إنما وضعت لأن تدل على الشبهة من حيث إنه موجود ، قل أو كثر ، لا من حيث الكمية ، فقد يقوى الشبه ويضعف ، وتكون المحاكاة مع ذلك صادقة إلا أنها في أحد الحالين أوضح .

وكثير من الناس يغلط ، فيظن أن التشبيه والمحاكاة من جملة كذب الشعر ، وليس كذلك . لأن الشيء إذا أشبه الشيء فتشبيهاً به صادق . لأن المشبهة "مخبر" أن شيئاً أشبه شيئاً ، وكذلك هو بلا شك . ولأن التشبيه بإظهار الحرف وإضماره قول صادق ، إذا كان في أحد الشئين شبهة من الآخر . — ورد التشبيه في القرآن لأن الماء يشبه السراب بلا شك ، والهلل يشبه بالعرجون القديم ولا بُد

(١) في الهامش استدراك لا يقرأ .

وكذلك جميع تشبيهات الكتاب العزيز الشبهة فيها ظاهر . فقد تبين أن الوصف والمحاكاة لا يقع الكذب فيهما إلا بالإفراط وترك الاقتصاد .

وحكم تقييح القبيح الذي له نظير حكم ضده الذي فرغت منه . وقد يقع الصدق أيضاً في تحسين القبيح ، ووقوعه فيما هو الغاية في القبح أقل من وقوعه فيما هو دون الغاية من ذلك . وكذلك حكم تقييح الحسن ، فإن الصدق فيما هو الغاية في ذلك أقل منه فيما دونها . وستأتي لهذا زيادة بيان .

إضاءة :

ولنقسم الآن الكلام الشعري بالنسبة إلى الصدق والكذب القسمين التي يتبين بها كيف يقع الكذب في صناعة الشعر ، وما الذي يسوغ منه فيها وما لا يسوغ . فأقول : إن الأقاويل الشعرية منها ما هو صدق محض ، ومنها ما هو كذب محض ، ومنها ما يجتمع فيه الصدق والكذب .

[٢٨ أ]

والكذب منه ما يعلم أنه كذب من ذات القول ، ومنه ما لا يعلم كذبه / من ذات القول . فالذي لا يعلم كذبه من ذات القول ينقسم إلى : ما لا يلزم علم كذبه من خارج القول ، وإلى : ما يعلم من خارج القول أنه كذب ولا بد . فالذي لا يعلم كذبه من ذات القول وقد لا يكون طريق إلى علمه من خارج أيضاً : هو الاختلاق الإمكانى . وأعني بالاختلاق : أن يدعى الإنسان أنه محب ويذكر محبوباً تيممه ومزلاً شجاء ، من غير أن يكون كذلك . وعسيّت بالإمكان : أن يذكر ما يمكن أن يقع منه ومن غيره من أبناء جنسه ، وغير ذلك مما يصفه ويذكره .

والذي يُعلم من خارج القول أنه كذب ولا بد : الاختلاق الامتناعي ، والإفراط الامتناعي والاستحالي .

والإفراط : هو أن يغلو في الصفة فيخرج بها عن حد الإمكان إلى الامتناع أو الاستحالة :

وقد فُرق بين الممتنع والمستحيل ، بأن الممتنع : هو ما لا يقع في الوجود وإن كان مُتَصَوِّراً في الذهن ، كتركيب يد أسد على رجل مثلاً . والمستحيل : هو ما لا يصح وقوعه في وجود ، ولا تصوره في ذهن ككون الإنسان قائماً قاعداً في حال واحدة .

فأما الإفراط الإمكانى : فلا يتحقق ما هو عليه من صدق أو كذب ، لا من ذات القول ولا من بديهته العقل . بل يستند العقل في تحقق ذلك إلى أمر خارج عنه وعن القول . إلا أن يدل القول على ذلك بالعرض ، فلا يعتد بهذا أيضاً . — وإنما نُسَمِيهِ إفراطاً بحسب ما يغلب على الظن .

تنوير :

والاختلاق الإمكانى يقع للعرب في جهات الشعر وأغراضه . وجهات الشعر : هو ما تُوجَّه الأقاويل الشعرية لوصفه ومحاكاته مثل : الحبيب ، والمنزل ، والطيف في طريق النسيب . فمثل هذه الجهات يعتمد وصف ما تعلق بها من الأحوال التي لها عُلُقَةٌ بالأغراض الإنسانية ، فيكون مسانح لاقتناص المعاني بملاحظة الخواطر لها ، يتعلق بجهة جهة من ذلك .

والأغراض : هي الهيئات النفسية التي يُسْحَى بالمعاني المنتسبة إلى تلك الجهات نحوها ويمال بها في صغوها / لكون الحقائق الموجودة لتلك المعاني في الأعيان مما يُهَيِّئُ النفس بتلك الهيئات ، ومما تطلبه النفس أيضاً أو تهرب منه ، إذا تهيأت بتلك الهيئات .

وسأبقى لهذا فضلُ بيان في القسم الرابع إن شاء الله .

إضاءة :

والاختلاق الامتناعى ليس يقع للعرب في جهة من جهات الشعر أصلاً . وكان شعراء اليونانيين يخلقون أشياء يبنون عليها تخايلهم الشعرية ويجعلونها جهات لأقاويلهم ، ويجعلون تلك الأشياء التي لم تقع في الوجود كالأمثلة لما وقع فيه ، ويبننون على ذلك قَصَصاً مُخْتَرَعاً نحو ما تحدَّث به العجائزُ الصبيان في أسماهم من الأمور التي يمتنع وقوع مثلها .

وقد قال^(١) أبو على ابن سينا : « وقد كان يستعمل في طراغوديا أيضاً جزئيات في بعض المواضع مُخْتَرَعَةً على قياس المسميات الموجودة ، ولكن ذاك من النادر القليل . في النوادر^(٢) قد كان يخترع اسم شئ لا نظير له من الوجود ويوضع بدل معنى كلى » .

وقد ذم ابن سينا هذا النوع^(٣) من الشعر فقال^(٤) : « ولا يجب أن يحتاج في التخیل الشعرى إلى هذه الخرافات البسيطة التي هي قصص مُخْتَرَعَةٌ » . وقال أيضاً : « إن هذا ليس مما يوافق جميع الطباع » .

تنوير :

فأما أغراض الشعر المنوطة بالجهات المذكورة ، فإن العرب كانت لها فيها اختلاقات : منها اقتصادية ، ومنها إفراطية . والإفراطية : منها ممكنة ، وممتنعة ، ومستحيلة .

فالكذب الاختلاقي في أغراض الشعر لا يعاب من جهة الصناعة لأن النفس قابلة له ، إذ لا استدلال على كونه كذباً من جهة القول ولا العقل . فلم يبق إلا أن يعاب من جهة الدين . وقد رفع الحرج عن مثل هذا الكذب أيضاً في الدين ، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يتشد النسيب ؛ أما في المدح فيصغى إليه ويثيب عليه .

والكذب الإفراطى مَعِيبٌ في صنعة الشعر إذا خرج عن حد الإمكان إلى الامتناع أو الاستحالة .

والإفراط : هو القسم الذى / يجتمع فيه الصدق والكذب . فإن الشاعر إذا وصف الشئ بصفة موجودة فيه ، وأفرط فيها . كان صادقاً من حيث وصفه بتلك الصفة ، وكاذباً من حيث أفرط فيها وتجاوز الحد . فهذا قد يجي منه ما يستحسنه بعض أرباب هذه الصنعة .

(١) راجع « فن الشعر » ص ١٨٤ .

(٢) في « فن الشعر » : « . . . القليل . وفي النوادر قد كان . . . » .

(٣) في هامش المخطوط : « نسخة : النحو » .

(٤) « فن الشعر » ص ١٨٤ .

وسأق تفصيلُ القول في هذا إن شاء الله .

فأما القسم الثالث ، وهو القول الصادق ، فهو القول المطابق للمعنى على ما وقع في الوجود .
ومنه المقصر عن المطابقة بأن يدل على بعض الوصف ويقع دون الغاية التي انتهى إليها الشيء من ذلك الوصف .

فهذا النوع من الصدق في الشعر قبيح من جهة الصناعة وما يجب فيها .

إضاءة :

فأغراض الشعر إذاً منها حاصلة ، ومنها مختلفة .

والحاصلة : منها ما تكون الأقاويل فيها اقتصادية وتقصيرية وإفراطية .
وكذلك المختلفة تكون أقاويلها أيضاً اقتصادية وتقصيرية وإفراطية .

والإفراطية : منها إمكانية ومنها امتناعية ومنها استحالية . يتركب منها عشرة أصناف :

صنفان منها صادقان : وهي الحاصلة التي أقاويلها اقتصادية ، والحاصلة التي أقاويلها تقصيرية .

وصنف يحتل الصدق والكذب : وهي الحاصلة التي أقاويلها إمكانية .
وسبعة أصناف كاذبة : وهي الحاصلة التي أقاويلها ممتنعة ، والحاصلة التي أقاويلها مستحيلة ، والمختلفة التقصيرية ، والاقتصادية ، والإمكانية ، والامتناعية ، والاستحالية .

فهذه قسمتها بالنسبة إلى الصدق والكذب .

تنوير :

وتنقسم من جهة ما يستحسن في الشعر ويستساغ ، ومن جهة ما يستساغ ولا يستحسن ، ومن جهة ما لا يستساغ ولا يستحسن ، إلى اثني عشر قسمًا :
أربعة منها مستحسنة : وهي الحاصلة التي أقاويلها اقتصادية ، والحاصلة التي أقوالها إمكانية ، والمختلفة التي أقاويلها اقتصادية ، والمختلفة التي أقاويلها إمكانية .

/ وقسمان منها مستساغان غير مستحسنين ، وهما :

الحاصلة التي أقوالها امتناعية ، والمختلفة التي أقاويلها امتناعية أيضا .

وأربعة منها غير مستساغة ولا مستحسنة ، وهي :

الحاصلة التقصيرية ، والحاصلة الاستحالية ، والمختلفة التقصيرية ، والمختلفة الاستحالية .

فقد ثبت بهذا أن للاستساغة في الكلام الشعري ستة مذاهب ، وللإستحسان أربعة مذاهب ، وللصدق ثلاثة مذاهب .

كل هذه المذاهب الاستساغية والاستحسانية والصدقية تقع في جميع أنحاء الشعر الثمانية ، وهي :

تحسين حسن له نظير ،

وتحسين حسن لا نظير له ؛

وتقبيح قبيح له نظير ،

وتقبيح قبيح لا نظير له ؛

وتحسين قبيح له نظير ،

وتقبيح حسن لا نظير له .

فالصدق في جميعها يدخل من ثلاثة مذاهب ، على ما بيئته ، وهو أكثر وقوعاً في بعض هذه الأنحاء منه في بعض ، كما تقدم .

إضاءة :

ولما احتجت إلى إثبات وقوع الأقاويل الصادقة في الشعر لأرفع الشبهة الداخلة في ذلك على قوم ، حيث ظنوا أن الأقاويل الشعرية لا تكون إلا كاذبة .
وهذا قول فاسد قد أورده أبو علي ابن سينا في غير ما موضع من كتبه .

لأن الاعتبار في الشعر إنما هو التخيل في أي مادة اتفق ، لا يشترط في ذلك صدق ولا كذب ، بل أيهما اثتلقت الأقاويل الخيلة منه ، فبالعرض . لأن صنعة الشاعر هي جودة التأليف وحسن المحاكاة ، وموضوعها الألفاظ وما تدل عليه .
فالصدق والكذب والشهرة والظن ، أشياء راجعة إلى المفهومات التي هي شطر

الموضوع ، فنسبتها إلى المدلولات التي هي المعاني كنسبة العمومية والحوشية والحال الوسطى بينهما والغربة إلى الأدلة التي هي الألفاظ . وكل هذه الأصناف من الألفاظ تقع في الشعر ، وصناعة الشاعر فيها حسن التأليف والهيئة . كما أن تلك المواد تقع فيه ، وصناعة الشاعر فيها حسن / المحاكاة والنسب والاقترانات الواقعة بين المعاني . وكما أن الألفاظ المستعذبة المتوسطة في الاستعمال أحسن ما يستعمل في الشعر لمناستها الأسجاع والنفوس ، وحسن موقعها منهما . ثم إن الشاعر مع ذلك يستعمل الحوشى والساقط تساعها واتساعا ، حيث تضطره الأوزان والقوافي ؛ فكذلك المعاني التي تكون الأقاويل فيها صادقة أو مشتهرة ، أفضل ما يستعمل في الشعر لكونها تحرك النفوس إلى ما يراد منها تحريكاً شديداً .

وليست تحرك الأقاويل الكاذبة إلا حيث يكون في الكذب بعض خفاء أو ^(١) يحمل النفس شدة ولعها بالكلام لفرط ما أبدع فيه على الانقياد لمقتضاه ، وإن كان مما يكره ولا يصدق الخاض عليه . ومع هذا فتحريكها دون تحريك الأقاويل الصادقة إذا تساوى فيها الخيال وما يعضده مما داخل الكلام وخارجه . فتحريك الصادقة عام فيها قوى ، وتحريك الكاذبة خاص فيها ضعيف . وما عم التحريك فيه وقوى كان أخلق بأن يجعل عمدة في الاستعمال حيث يتأتى . كما أن ما عذب من الألفاظ ولم يكن حوشياً ولا عامياً أجدر أن يعتصم في الشعر من غيره . لكن الشاعر أيضاً يضطر حيث يريد تحسين قبيح أو تقبيح حسن أو تميم ناقص بالنسبة إلى ما يراد منه بالمبالغة في وصفه لتزيد النفوس زيادة الوصف تحريكاً ، فيستعمل حينئذ الأقاويل الكاذبة وما لا يوقع الصدق كما يستعمل الحوشى والعامى من الألفاظ مضطراً في ذلك ، أو مساعداً للفكر فما يقتضيه من المعاني أو يجتلبه من الألفاظ عفواً دون كد ؛ أو لأن يرى بعض الأحوال المقدرة التي يتخيلها أهز من الأحوال التي وقعت له ، فيبنى قوله على الحال الخيلة الممكنة دون الواقعة ، ليكون الكلام بذلك أشدّ موقعاً من النفس وعُلوقاً بالقلب .

تنوير :

فقد تبين أن أفضل المواد المعنوية / في الشعر ما صدق وكان مشتهراً ، وأحسن

[٣٠ ب]

(١) هنا إشارة استدراك في الهامش غير مقروء .

الألفاظ ما عذب ولم يبتذل في الاستعمال . وكلامنا أمسى واجباً على الشاعر لزومه ، بل مؤثراً حيث يمكن ذلك .

ويتبين بهذا أن قول من قال إن مقدمات الشعر لا تكون إلا كاذبة - كذوب ، وأنه بمنزلة من يقول إن الألفاظ الشعرية لا تكون إلا حوشية ولا تكون مستعملة ، لأن الألفاظ المستعملة والمقدمات الصادقة أولى ما يستعمل في الشعر حيث يمكن ذلك ويكون الموضع والغرض لا ثقاً به . وما مشكك في قصر الشعر على الكذب مع أن الصدق أنجع فيه إذا وافق الغرض إلا مشكك من من من ذى علة ما هو أشد له موافقة بالنسبة إلى شكاة واقتصر به على أدنى ما يوافقه مع التمكن من هذا وذلك . فإن كان هؤلاء الذين رأيهم هذا نفّسوا على الشعراء وقوع الصدق في كلامهم ، فلا خلق أشد نفاسة من هؤلاء . وإن كان جرى عليهم سهو وغلط في ذلك ، فما أجدر هذه القطر البشرية والفكر الإنسانية بذلك !

إضاءة :

ولعل الغلط إنما جرى عليهم من حيث ظنوا أن ما وقع من الشعر مؤثلاً من المقدمات الصادقة ، فهو قول برهاني ؛ وما ائتلف من المشهورات ، فهو قول جدلي ؛ وما ائتلف من المظنونيات المترجحة الصدق على الكذب ، فهو قول خطبي . ولم يعلموا أن هذه المقدمات كلها إذا وقع فيها التخيل والمحاكاة كان الكلام قولاً شعرياً - بأن الشعر لا تعتبر فيه المادة ، بل ما يقع في المادة من التخيل .

وقد قال أبو علي ابن سينا : « الأقاويل الشعرية مؤتلفة من المقدمات الخيلة من حيث يعتبر تخيلها - كانت صادقة أو كاذبة . وبالجملية تؤلف من المقدمات من حيث لها هيئة وتأليف تقبلها النفس بما فيها من المحاكاة ، بل ومن الصدق . فلا مانع من ذلك » .

فانظر ^(١) تر كيف قرن هذا الإمام الرئيس صدق الشعر بالمحاكاة ، لأن المحاكاة الحسنة في الأقوال الصادقة وحسن إيقاع / الاقترانات والنسب بين المعاني

[٣١]

(١) ص : ترى .

مثل التأليف الحسن في الألفاظ الحسنة المستعذبة .

ثم قال ابن سينا : « ولا يلتفت إلى ما يقال من أن البرهانية واجبة ، والجدلية ممكنة أكثرية ، والخُطْبِيَّة ممكنة متساوية لا ميل فيها ولا ندره ، والشعرية كاذبة ممتنعة — فليس الاعتبار بذلك . ولا أشار إليه صاحب المنطق » .

وقال أبو علي أيضا في موضع آخر :

« وليس يجب في جميع الخيالات أن تكون كاذبة ، كما لا يجب في المشهورات وما يخالف الواجب » .

فقوله أن تكون لا محالة واجبة وبالجملة التخيل المحرك من القول متعلق بالمتعجب منه :

إما لجودة هيئته أو قوة صدقه أو قوة شهرته أو حسن محاكاته .

تنوير :

واعلم أن للأقاويل الشعرية مواطن حقيقةً بتوخي الصدق ، ومواطن لا يليق بها ذلك .

فالحقيقة بالصدق : هي الأقاويل المتعلقة بمناصحة ذوى التصافى .

والتي لا يليق بها ذلك : هي المقصود بها مغاشة ذوى الأضغان . فلا تكون فيما كان نصحا محضا في الأكثر إلا صادقة .

وإن كان لقاصد^(١) النصح أيضا أن يتعرض للكذب النافع في طريق النصح ، كمن يُحذر قوما من عدو يتوقع إناخته عليهم ، فإن له أن يقرب البعيد ويكثر القليل في ذلك ليأخذوا لأنفسهم بالحزم والاحتياط . ولا تكون فيما قصد به الغش إلا كاذبة .

وأكثر ما يمال بالأقاويل الشعرية في صغوى الصدق والكذب بحسب هذين المقصدين في مواطن إدارة الآراء والإشارة بوجوه الحيل والمكايد والتدبير لما يستقبل ويتوقع :

وهذه الأقاويل هي التي يسميها أبو علي ابن سينا « بالمشوريات » .

إضاءة :

نقد تبين من هذا وما قبله أن الشعر له مواطن لا يصلح فيها إلا استعمال الأقاويل الصادقة ؛

ومواطن لا يصلح فيها إلا استعمال الأقاويل الكاذبة ؛

ومواطن يصلح فيها استعمال الصادقة والكاذبة ، واستعمال الصادقة أكثر وأحسن ؛

ومواطن يحسن فيها استعمال الصادقة والكاذبة ، واستعمال / الكاذبة أكثر [٣١ ب] وأحسن ؛

ومواطن تستعمل فيها كلتاها من غير ترجح :

فهى خمسة مواطن ، لكل مقام منها مقال .

وقد بين أبو علي ابن سينا كون التخيل لا يناقض اليقين . وكون القول الصادق في مواضع كثيرة أنجع من الكاذب . فقال :

« والخيل : هو الكلام الذى تدعن له النفس فتنبسط لأمر أو تنقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار . وبالجملة تنفعل له انفعالا نفسانيا غير فكرى ، سواء كان القول مصدقا به أو غير مصدق به .

فإن كونه غير مصدقا به غير كونه مخيلا أو غير مخيل . فإنه قد يصدق بقول من الأقوال ولا ينفع له عنه ، فإن قيل مرة أخرى أو على هيئة أخرى انفعلت النفس عنه طاعة للتخيل لا للتصديق ، فكثيرا ما يؤثر الانفعال ولا يحدث تصديقا . وربما كان المتيقن كذبه مخيلا . وإن كانت محاكاة الشئ لغيره تحرك النفس وهو كاذب ، فلا عجب أن تكون صفة الشئ على ما هو عليه تحرك النفس وهو صادق ، بل ذاك أوجب ، لكن الناس أطوع للتخيل منهم للتصديق . وكثير منهم إذا سمع التصديقات استكرهها وهرب منها . وإنما كان^(١) (للتخيل) شئ من التعجب ليس للصدق لأن الصدق المشهور كالمفروغ منه ولا طراءة له والصدق المجهول غير ملتفت إليه . والقول الصادق إذا حرفة عن العادة والحق في شئ تستأنس به

النفس فربما إلفاد التصديق والتخييل معا .

وربما شغل التخييل عن الالتفات إلى التصديق والشعرية » .

وقال (١) أبو نصر في كتاب الشعر :

« الغرض المقصود بالأقاويل المخيَّلة أن ينهض السامع نحو فعل الشيء الذي قيل له فيه أمرٌ (٢) طلب له أو هرب عنه » .

ثم قال : « سواء صدق بما يخيل إليه من ذلك أو لا كان الأمر في الحقيقة على ما خيل له أو لم يكن » .

فأنت ترى هذين الرجلين كيف جعللا التخييل قد يكون بما هو حقيقة في الشيء ، وقد يكون بما لا حقيقة له .

[٣٢] تنوير :

ولأنما غلط في هذا فظن أن الأقاويل الشعرية لا تكون إلا كاذبة — قوم من المتكلمين لم يكن لهم علم بالشعر ، لا من جهة مزاولته ولا من جهة الطرق الموصلة إلى معرفته .

ولا مُعَرِّج على ما يقوله في الشيء من لا يعرفه ولا التفات إلى رأيه فيه ، وإنما يُطلب الشيء من أهله ، وإنما يقبل رأى المرء فيما يعرفه ؛ وليس هذا جرحا للمتكلمين ولا قدحاً في صناعتهم . فإن تكليفهم أن يعلموا من طريقتهم ما ليس منها شطط .

والذي يورطهم في هذا أنهم يحتاجون إلى الكلام في إعجاز القرآن ، فيحتاجون إلى معرفة ماهية الفصاحة والبلاغة من غير أن يتقدم لهم علم بذلك ، فيفزعون إلى مطالعة ما تيمر لهم من كتب هذه الصناعة . فإذا فرق أحدهم بين التجنيس والترديد وماز الاستعارة من الأوصاف ، ظن أنه قد حصل على شيء من هذا العلم فأخذ يتكلم

(١) لم يرد هذا القول في رسالة الفارابي بعنوان « رسالة في قوانين صناعة الشعر » التي نشرناها في « فن الشعر » ، وإنما هو مأخوذ من كتاب آخر للفارابي لهله كتاب « في الشعر والقوافي » الذي ذكره ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٩ س ١٠ من أسفل) .

(٢) كلمة واحدة غير مقروءة .

في الفصاحة بما هو محض الجهل بها . ومثلهم في هذا مثل رجل شاهدت له هذه القصة التي أذكرها بمرسية :

وذلك أنه مرض له صاحب كان يعز عليه ويرى في حياته حياته ؛ ولم يكن له علم بالطب ولا تقدم نظر فيه ، ففزع في الحين إلى استعارة كتب الطب والنظر فيها ليعالج صاحبه المريض . فانسخت عنه الليلة وهو يتعاطى في غدها من المعاني الطبية ما لم يكن يتعاطاه في أمسه إذ كان قد ظن أنه قد اكتسب معرفة صناعة الطب من ليلته . ثم شرع من صبيحته في معالجة صاحبه المريض ففضى عليه في اليوم الثاني بثريدة أطعمها إياه رأى أنها تصلح به .

فكما أن هذا الرجل أصبح جالينوسا من ليلته كذلك يريد المتكلم (١) في الفصاحة من المتكلمين أن يصبح من ليلته جاحظا وقُدّامة (٢) إن شاء : وإن كلام المرء ما لم تكن له حصاة — على عوراته للدليل

إضاعة :

وكيف يظن إنسان أن صناعة البلاغة يتأتى تحصيلها في الزمن القريب وهي البحر الذي لم يصل أحد إلى نهايته مع استنفاد الأعمار فيها ! وإنما يبلغ الإنسان منها ما في قوته أن يبلغه . ألا ترى أن كثيرا من العلوم قد ذهبت في قوم في أزمنة لا تستغرق إلا جزءاً يسيراً من العمر ؟ ! وهذا أبو الطيب المتنبي وهو إمام في الشعر لم يستقم (٣) بأولة الصناعة عشرين سنة ثم زاولها بعد ذلك زمناً طويلاً وتوفي وهو يصيب فيها ويخطئ . وهذا ليس مختصاً به وحده ، بل كل إمام ناظم أو ناثر هذه غايته ، إذ كانت هذه الصناعة تشعب وجوه النظر فيها إلى ما لا يحصى كثرة . فقلما يتأتى تحصيلها بأسرها والعلم (٤) بجميع قوانينها كذلك . وسائرنا من العلوم ممكن أن يتحصل كله أو جله . وليس هذا تفضيلاً لصناعة البلاغة على غيرها من العلوم ، إذ ليس يلزم إذا كان علم أشد تشعباً من علم آخر أن يكون أفضل منه . بل المفاضلة بين العلوم من جهات آخر .

(١) ص : وقى .

(٢) يقصد : قدامة بن جعفر .

(٣) كانت : لم يستقم شعره . . . عن مزاولته : ثم رجحها التناسخ وأثبت ما أوردناه .

(٤) ص : المعلم .

وعلى ما ذكرته فلو قدرنا أن إنساناً ذكياً ينظر في علم من العلوم شهراً أو عاماً لتحصلت له من ذلك العلم مسائل محققة، ولا يحصل له في هذا القدر من الزمان من هذه الصناعة شيء يعتد به . إذ أكثر ما يستحسن ويستقبح في علم البلاغة له اعتبارات شتى بحسب المواضع : فقد يحسن في موضع ما يقبح في موضع ، ويقبح في موضع ما يحسن في موضع ؛ ولا يقف الإنسان على تلك المواضع إلا بطول المزاولة : ولا يشترف الإنسان على جمل من تلك المواضع تمكنه أن يستنبط بها أحكام ما سواها إلا بكثرة الفحص والتنقيب عما يجب اعتماده في جميع أحوال الصناعة : من إثارة ما يجب أن يؤثر وترجيح ما يجب أن يرجح : بالنظر إلى الشيء في نفسه ، أو النظر إلى ما يقترن به ، أو إلى ما هو خارج عن ذلك مما تقدم التعريف به .

معلم دال على طرق العلم بالأشياء الخييلة

[١٣٣]

الشعر كلامٌ "خيّل" موزون ، مختصٌّ في لسان العرب بزيادة التقفية إلى ذلك . والتثامه من مقدمات خييلة ، صادقة كانت أو كاذبة ، لا يشترط فيها — بما هي شعر — غير التخييل .

إضاءة :

والتخييل في الشعر يقع من أربعة أنحاء : من جهة المعنى ، ومن جهة الأسلوب ، ومن جهة اللفظ ، ومن جهة النظم والوزن .

وينقسم التخييل بالنسبة إلى الشعر ، قسمين :

تخييل ضروري ؛

وتخييل ليس بضروري ، ولكنه أكيد أو مستحب ، لكونه تكميلاً للضروري وعوناً له على ما يراد من إنهاض النفس إلى طلب الشيء أو الهرب منه . والتخاييل الضرورية : هي تخاييل المعاني من جهة الألفاظ .

والأكيدة والمستحبة : تخاييل اللفظ في نفسه ، وتخاييل الأسلوب ، وتخاييل الأوزان والنظم .
وأكد ذلك : تخييل الأسلوب .

تنوير :

والتخييل : أن يتمثل للسامع من لفظ الشاعر الخيّلُ أو معانيه أو أسلوبه ونظامه ، وتقوم في خياله صورة أو صور يتفعل لتخليها وتصورها ، أو تصور شيء آخر بها انفعالاً من غير روية إلى جهة من الانبساط أو الانقباض .

إضاءة :

وطرق وقوع التخييل في النفس : إما أن يكون بأن يتصور في الذهن شيء من طريق الفكر وخطرات البال ؛

أو بأن تشاهد شيئاً فتذكر به شيئاً ؛

أو بأن يحاكي لها الشيء بتصوير نحى أو خطى ، أو ما يجري مجرى ذلك ؛ أو يحاكي لها صوته أو فعله أو هيئته بما يشبه ذلك ، من صوت أو فعل أو هيئة ؛

أو بأن يحاكي لها معنى بقول يخيّلها ، وهذا هو الذي نتكلم فيه نحن في هذا المنهج ؛

أو بأن توضع لها علامة من الحط تدل على القول الخيّل ؛

أو بأن تفهم ذلك بالإشارة .

معرف دال على طرق المعرفة

[٣٣ ب]

بجهاث مواقع التخييل من الأقاويل وما بإزائها من المعاني ،

وما يحسن أن يُنحى بالحكاة نحوه من ذلك وما لا يحسن :

وأحسن مواقع التخييل : أن يناط بالمعاني المناسبة للغرض الذي فيه القول ،

(١) كذا فوق السطر وبعدها كلمة « صح » ؛ وفي السطر نفسه : معلم .

كتخييل الأمور السارة في التهاني ، والأمور المفجعة في المراثي . فإن مناسبة المعنى للحال التي فيها القول وشدة التباسه بها يعاون التخييل على ما يراد من تأثير النفس لمقتضاه .

إضاءة :

ويحسن موقع التخييل من النفس ، أن يترامى بالكلام إلى أنحاء من التعجيب ، فيقوى بذلك تأثير النفس لمقتضى الكلام .

والتعجيب : يكون باستبداع ما يثيره الشاعر من لطائف الكلام التي يطلب التهدي إلى مثلها ، فورودها مستندر مستظرف لذلك : كالتهدى إلى ما يقل^(١) التهدي إليه من سبب للشيء تخفى سببته ، أو غاية له ، أو شاهد عليه ، أو شبيه له أو معاند ؛ وكالجمع بين مفترقين من جهة لطيفة قد انتسب بها أحدهما إلى الآخر — وغير ذلك من الوجوه التي من شأن النفس أن تستغربها .

تنوير :

ويجب ألا يسلك بالتخييل مسلك السداجة في الكلام . ولكن يتقاذف بالكلام في ذلك إلى جهات من الوضع الذي تتشافع فيه التركيبات المستحسنة والترتيبات والاقترانات والنسب الواقعة بين المعاني . فإن ذلك مما يشد أزر المحاكاة ويعضدها ولهذا نجد المحاكاة أبدا يتضح حسنهما في الأوصاف الحسنة التناسق المتشاكلة الاقتران المليحة التفصيل ، وفي القصص الحسن الاطراد وفي الاستدلال بالتمثيلات والتعليلات ، وفي التشبيهات والأمثال والحكم بأن هذه أنحاء من الكلام قد جرت العادة في أن تجهد في تحسين / هيئات الألفاظ والمعاني وترتيباتها فيها .

[١٣٤]

إضاءة :

وإذا كان في قوة القول البسيط أو القريب من البساطة أن يتخييل منه أشياء

(١) ص : يقبل ؛ أو : يضل .

لو وضع اللفظ طبقا لها لم يكن إلا متركباً حسن الهيئة جرى مجرى ما قبله في الاستحسان ، وذلك كالتشبيه بغير حرف ، وكالاستعارة ، وما جرى مجراها في ذلك .

معلم دالّ على طرق العلم بما تنقسم إليه المحاكاة

لا يخلو المحاكى من أن يحاكي موجوداً بموجود أو بمفروض الوجود مقدّره . ومحاكاة الموجود بالموجود لا تخلو من أن تكون محاكاة شيء بما هو من جنسه ، أو محاكاة شيء بما ليس من جنسه . ومحاكاة غير الجنس لا تخلو من أن تكون محاكاة محسوس بمحسوس أو محاكاة محسوس بغير محسوس ، أو غير محسوس بمحسوس ، أو مدرك بغير الحس بمثله في الإدراك . وكل ذلك لا يخلو من أن يكون محاكاة معتاد بمعتاد ، أو مستغرب بمستغرب ، أو مستغرب بمعتاد .

وكلما قرب الشيء مما يحاكي به كان أوضح شبيهاً .

وكلما اقترنت الغرابة والتعجب بالتخييل كان أبعد .

إضاءة :

تنقسم التخييل والمحاكيات بحسب ما يقصّد بها إلى :

محاكاة تحسين ، ومحاكاة تقييح ، ومحاكاة مطابقة لا يقصد بها إلا ضرب رياضة الخواطر والمُلح في بعض المواضع التي يعتمد فيها وصف الشيء ومحاكاته بما يطابقه ويخيله على ما هو عليه ، وربما كان القصد بذلك ضرباً من التعجيب أو الاعتبار ، وربما كانت محاكاة المطابقة في قوة المحاكاة التحسينية أو التقييحية .

[٣٤ ب]

فإن أوصاف الشيء الذي يقصد في محاكاته المطابقة لا تخلو من أن تكون من قبيل ما يحمد ويذم وإن قل قسطها مثلاً من الحمد والذم . والنفس من شأنها أن تميل إلى ما يُحَمَّد وتتجافى عما يُذَمّ فكأن التخييل بالحملة^(١) لم يخل من

(١) يوجد هنا علامة استدراك ، ولكن لم يظهر شيء في الهامش .

تحريك النفس إلى استحسان. أو إلى استقباح. فلهذا كانت قوة محاكاة المطابقة في كثير من المواضع قوة إحدى المحاكاتين التحسينية، أو التقييحية. لكنها قسم ثالث على كل حال، إذ لم تخلص إلى تحسين ولا تقبيح.

وقد ذكر هذا أبو علي ابن سينا، وقسم المحاكيات هذه القسمة.

تنوير:

وما تنقسم إليه المحاكاة — وقد كان يليق بهذه القسمة أن تكون مُدرّجة في الفصل المُصدّر به هذا المعلم فاستدركنا ههنا إذ فاتت هنالك، وقد اندرج في هذه أيضاً بعض ما اندرج في تلك — وذلك أن المحاكاة إما أن تكون محاكاة وجود، أو محاكاة فرض وكلتاها لا تخلو من أن تكون محاكاة مطلقة، أو محاكاة شرط، أو محاكاة إضافة، أو محاكاة تقدير وفرض.

ومحاكاة الموجود بالموجود إما أن تكون محاكاة كلي بكلي، أو جزئي بجزئي، أو كلي بجزئي، أو جزئي بكلي.

وكل قسم من هذه: فإما أن يُحاكى فيه محسوس بمحسوس، أو محسوس بغير محسوس، أو غير محسوس بمحسوس، أو غير محسوس بغير محسوس.

ولا يخلو أن يُحاكى الشيء بما هو من نوعه الأقرب، أو جنسه الأقرب أو الأبعد، أو بغير جنسه.

إضاءة:

وينقسم التخييل — بالنظر إلى متعلقاته — قسمين:

تخييل القول فيه بالقول،

وتخييل أشياء في المقول فيه. وفي القول من جهة ألفاظه ومعانيه ونظمه وأسلوبه.

فالتخييل الأول يجري مجرى تخطيط الصور وتشكيلها.

والتخييلات الثواني تجري مجرى النقوش في الصور والتوشية في الأثواب والتفصيل في فرائد العقود وأحجارها.

وقد ذكرت في تأليف الألفاظ واقتِرانات المعاني. وأذكر بعد هذا إن شاء الله

في الهيئات النظامية وضم بعض الأبيات والفصول إلى بعض في نسق أجزاء الجهات في / أسلاك الأساليب مما يستحسن من ضروب الصيغ والهيئات المستحسنة في جميع ذلك ما يغني بذكره هناك عن (أن) أنصه لك هنا.

وتلك الصيغ والهيئات: هي التخييل الثواني للنفس بما وقع به من تشاكل ذلك في الكلام^(١) ابتهاج، لأن تلك الصيغ تنميقات للكلام وتزيينات له. فهي تجري من الأسماع مجرى الوشى في البرود، والتفصيل في العقود من الأبصار. فالنفوس تتخيل بما يُخيل لها الشاعر من ذلك محاسن ضروب الزينة، فتبتهج لذلك. ولهذا نقلوا إلى بعض الهيئات اللفظية التي من هذا القبيل أسماء الصناعات التي هي تنميقات في المصنوعات فقالوا: الترصيع، والتوشيع، والتسهم، (من تسهم البرود). وكثير من الكلام الذي ليس بشعرى باعتبار التخييل الأول يكون شعراً باعتبار التخييل الثواني — وإن غاب هذا عن كثير من الناس.

تنوير:

وتنقسم المحاكاة — من جهة ما تخيل الشيء بواسطة أو بغير واسطة — قسمين: قسم يخيل لك فيه الشيء نفسه بأوصافه التي تحاكيه؛ وقسم يخيل لك الشيء في غيره.

وكما أن المحاكى باليد قد يمثل صورة الشيء نحتاً أو خطاً فيُعرف المصور بالصورة، وقد يتخذ مرآة يبدى لك بها تمثال تلك الصورة فتعرف المصور أيضاً بتمثال الصورة المتشكل في المرآة — فكذلك الشاعر تارة يخيل لك صورة الشيء بصفاته نفسه، وتارة يخيلها لك بصفات شيء آخر هي مماثلة لصفات ذلك الشيء. فلا بد في كل محاكاة من أن تكون جارية على أحد هذين الطريقتين: إما أن يحاكي لك الشيء بأوصافه التي تمثل صورته، وإما بأوصاف شيء آخر تماثل تلك الأوصاف فيكون ذلك بمنزلة ما قدمت من أن المحاكى للشيء — بأن يصنع له تمثالا يعطى به صورة الشيء المحاكى — قد يعطى أيضاً هيئة تمثال الشيء وتخطيطه بأن يتخذ له مرآة يبدى صورته فيها، فتحصل المعرفة بما لم يكن يعرف إما برؤية تمثاله

(١) ص: بما وقع به من ذلك تشاكل في الكلام ابتهاج.

ولما برؤية صورة تمثاله، فيعرف الشيء / بما يحاكيه أو بما يحاكي ما يحاكيه .
وربما ترادفت المحاكاة وبُني بعضها على بعض فبعد الكلام عن الحقيقة
بحسب ترادف المحاكاة وأدى إلى الاستحالة ، ولذلك لا يستحسن بناء بعض
الاستعارات على بعض حتى تبعد عن الحقيقة برتب كثيرة ، لأنها راجعة إلى هذا
الباب . فمحاكاة الشيء بنفسه هي المحاكاة التي ليست بواسطة ، ومحاكاة الشيء بغيره
هي المحاكاة التي بواسطة .

إضاءة :

وكل واحدة من المحاكاتين : المتحدة ، والمزدوجة — أعني أن الواحدة تشتمل
على محاكي خاصة ، والثانية تشتمل على محاكي ومحاكي به — تنقسم قسمين :

محاكاة الشيء نفسه على حسب ما ألف فيه ؛
ومحاكاة الشيء بغيره على حسب ما ألف فيها ، ومحاكاته فيه على غير ما ألف .
وأعني بغير المؤلف : أن تكون حاله مستغربة .

ومن محاكاة الشيء بغيره على غير ما ألف فيه قول أبي عمرو بن دراج :
وسلافة الأعناب يُشعل نارها مُهْدَى إلى بيانع العنّاب
فالمألوف أن يدوى النبات الناعم بمجاورة النار ، لا أن يوقع . فأغرب في هذه
المحاكاة كما ترى .

تنوير :

وللمحاكاة انقسامٌ بحسب تنوعها إلى : المؤلف ، والمستغرب ، ومقابلة بعضها
ببعض . فيحصل عن ذلك ستة أقسام :

محاكاة حالة معتادة ؛

ومحاكاة حالة مستغربة ؛

ومحاكاة معتاد بمعتاد ؛

ومستغرب بمستغرب ؛

ومعتاد بمستغرب ؛

ومستغرب بمعتاد ؛

ومحاكاة الأحوال المستغربة :

إما أن يقصد بها إنهاض النفوس إلى الاستغراب أو الاعتبار فقط ،

وإما أن يقصد حملها على طلب الشيء وفعله ، أو التخلي عن ذلك مع ما تجده
من الاستغراب .

والنفوس تحنّ لشديد المحاكيات المستغربة ، لأن النفس إذا خُيل لها في الشيء
ما لم يكن معهوداً من أمر معجب في مثله وَجَدَتْ من استغراب ما خيل لها
ما لم تعهده في الشيء ما يجده المستطرف لرؤية ما لم / يكن أبصره قبل وقوع
ما لم يعهده من نفسه موقعا ليس لكثير من المعتاد المعهود .

[٣٦ ا]

وفنون الإغراب والتعجب في المحاكاة كثيرة ، وبعضها أقوى من بعض وأشدُّ
استيلاءً على النفوس وتمكنًا من القلوب .

إضاءة :

وتنقسم المحاكاة أيضاً من جهة ما تكون مترددة على ألسن الشعراء قديماً بها
العهد ، ومن جهة ما تكون طائفة مبتدعة لم يتقدم بها عهد — قسمين : فالقسم
الأول هو التشبيه المتداول بين الناس ، والقسم الثاني هو التشبيه الذي يقال فيه إنه
مخترع وهذا أشدّ تحريكاً للنفوس إذا قدرنا تساوى قوة التخيل في المعنيين لأنها
أنست بالمعتاد فربما قل تأثرها له ، وغير المعتاد يفجئها بما لم يكن لها به استئناس
قط فيزعجها إلى الانفعال بديهاً بالميل إلى الشيء والانقياد إليه أو النفرة عنه
والاستعصاء عليه . وأما المعنى في نفسه فحقيقة واحدة . ولا فرق بالنظر إلى حقيقته
بين أن يكون جديداً مخترعاً ، وأن يكون قديماً متداولاً وإنما الفضل في المعنى
المخترع راجع إلى المخترع له وعائدٌ عليه ومبين عن ذكاء ذهنه وحدّة خاطره .
وسأتي لهذا فضل بيان في المنهج الرابع من هذا القسم إن شاء الله .

تنوير :

وتنقسم المحاكاة أيضاً بالنظر إلى محاكاة جزء من معنى بجزء من معنى ، أو
محاكاة معنى بمعنى ، أو محاكاة قصة تتضمن معاني بقصة تتضمن معاني — ثلاثة
أقسام ، الثالث منها تاريخ .

إضاءة :

والتخايل في المعاني منها محاكيات تقع في أمور من جهة ما ترتبت في مكان وحصل لبعضها وضع ونسبة من بعض فتحاكى على ما وقعت عليه من ذلك؛ ومنها محاكيات تقع في أمور من جهة ما ترتبت في / زمان ووقع فيه بعضها بنسبة من بعض وانتسب شيء منها إلى شيء فتحاكى أيضاً على ما وقعت عليه من ذلك .

[٣٦ ب]

تنوير :

وإذا خيلت الأمور المترتبة في مكان أو زمان فلا يخلو من أن يتعرض إلى أن ما خيل عليه أمر كلي في مكان من ذلك الجنس أو مناقضة لمن يعتقد أن ضد ما خيلته المحاكاة حكم كلي ، فيستثنى المحاكى بعض ذلك الكلي فيخرجه عن ذلك الحكم أو لا يتعرض؛ فإن تعرض فالقول إن كان متعلقاً بأمر للناس به عناية وكان^(١) فيه ، خرج في عبارة مركبة حكمة أو مثلاً ، أو جار مجرى الحكمة والمثل، وإن لم يتعرض بالقول اختصاص أو غير ذلك .

إضاءة :

ولا يخلو أن تخيل نفوس الأمور بأقوال دالة على خواصها وأعراضها المتلاحقة التي تقوم بها في الخواطر هيئات تلك الأمور وتنسق صورها الخيالية ، أو تخيل بأن تحاكى بأقوال دالة على خواص أشياء آخر وأعراضها التي بها تنتظم صورها الخيالية في النفس ، فتجعل الصور المرتسمة من هذه الأشياء المحاكى بها أمثلة لصور الأشياء المحاكاة ، ويستدل بوجود الحكم في المثل على وجوده في الممثل . فالقول على هذا ينقسم إلى محاكاة قصص وما جرى مجراه ، وإلى محاكاة حكمة ، وإلى محاكاة قصص بخصص أو نحوه ، وإلى محاكاة قصص بحكمة ومحاكاة حكمة بحكمة . ولا تحاكى الحكمة بالقصص إلا حيث تكون جزئية ، لأن الحكمة إذا

(١) كذا في النص ، ولعلها : كلفة .

كانت كلية كانت أعم من القصص فلا تحاكى لذلك به إلا على جهة الاستدلال التمثيلي . وربما منع من ذلك في بعض المواضع كون الحكمة أشرف من القصص وأجزل موقعاً فلا يفتقر إلى إعانتها بمحاكاة إذا كانت بالغة . فالحكم على هذا إذا استقصيت أركانها وأعرب عنها بلفظ جزل محكم العبارة أنيق النظام خفيف على اللسان مخيل لما دل به عليه محاكاة — كانت أشد لما قبلها أو لم تكن .

معلم دال على طرق المعرفة بأحكام المحاكيات

[٣٧ أ]

وما يجب أن يعتبر فيها والاستبانة لمناقل الفكر في التخيلات الشعرية وكيفية التهدي إلى التحسينات والتقييحات التي ينحى بالأقوال الخيلة نحوها

قد قدمت أن المحاكاة تنقسم قسمين : محاكاة الشيء نفسه ، ومحاكاة الشيء في غيره . وبقي أن نبين أحكام هذه وأحكام تلك . فلنقدم أحكام محاكاة الشيء نفسه فأقول : إن الأشياء منها ما يدرك بالحس ، ومنها ما ليس إدراكه بالحس . والذي يدركه الإنسان بالحس فهو الذي تتخيله نفسه ، لأن التخيل تابع الحس . وكل ما أدركه^(١) الحس فإنما يرام تخيله بما يكون دليلاً على حالة من هيئات الأحوال المطيعة به واللازمة له حيث تكون تلك الأحوال مما يحس ويشاهد ، فيكون تخيل الشيء من جهة ما يستبينه الحس من أحواله والآثار اللازمة له حال وجوده والهيئات المشاهدة لما التبس به ووجد عنده وكل ما لم يحدد من الأمور غير المحسوسة بشيء من هذه الأشياء ولا خصص بمحاكاة حال من هذه الأحوال ، بل اقتصر على إفهامه بالاسم الدال عليه فليس يجب أن يعتقد في ذلك الإفهام أنه تخيل شعري أصلاً لأن الكلام كله كان يكون تخيلاً بهذا الاعتبار .

إضاءة :

فأما الأشياء المدركة بالحس فإنها تخيل بخواصها وأعراضها . وكلما كانت الأعراض في ذلك قريبة شهيرة مناسبة لغرض القول كانت أحسن . ولا يخلو الشيء المتخيل من أن يقتصر تخيله على الكمال أو يقتصر فيه على أدنى ما يُخيله :

(١) ص : أدركته — وبعدها علامة تخريج إحالة إلى شيء في الهامش لم نجد فيه .

فإن قصد تخيله على الكمال وجب أن يقصد في محاكاته إلى ذكر خواصه وأعراضه القريبة اللازمة له في جميع أحواله اللاحقة له في حال ما من / جهة هيئته ومقداره ولونه وملمسه . وربما أردف ذلك بمحاكاة هيئته وحركته أو صوته إن كان مما له ذلك . وإن قصد الاقتصار فيه على أدنى ما يخيله كان الوجه أن يقصد إلى بعض خواص الشيء وأعراضه الغريبة الشهيرة فيه كما يقال الصبية الرقشاء — فتتخيل منه الحية . ويستحسن في المحاكاة أن يبدأ بالأصل في الشيء والأشهر فيه .

تنوير :

وكل شيء حوكى بما تدركه الحواس فلا يخلو من أن يكون متساوي الأجزاء مماثلها ، أو متخالفها متفاوتها . وكلاهما لا يخلو من أن يكون على صفة واحدة من جميع أقطاره ، أو على صفات شيء في هيئته أو لونه أو ملمسه . وكل ذلك يجب أن لا يخلو من أن يكون على شكل واحد في حالي حركته وسكونه ، أو يكون مما يختلف شكله في الحالين . وكل ذلك يجب أن يعتبر في المحاكاة إذا قصد تخيل الشيء على جميع هيئاته وأوصافه وفي جميع أحواله فلا يخلط ما تعلق بوصف من ذلك بما تعلق بحال مغايرة لها . وقد يخيل الشاعر الشيء ببعض أوصافه دون بعض وعلى ما يكون عليه في بعض أحواله .

إضاءة :

وكل ما تختلف أجزاؤه وأقطاره وأشكاله وهيئاته في حال من حال شؤونه فإن المحاكاة فيه لا تخلو من أن تفصل بحسب الأجزاء والأقطار والأشكال والهيئات وتجعل هذه الأشياء أركاناً للكلام تقسم التخيل إليها وتبنى المحاكاة عليها كقول امرئ القيس :

إذا أقبلت قلت مزغوفة^(١)

وقول الأسعر الجعقي :

أما إذا استقبلته فتقول هذا مثل سرحان الفضأ

أو تجعل الشيء الخيل بحسب تباين أجزائه وأقطاره وأشكاله قطبياً للمدار الأوصاف

(١) الذي في «ديوان امرئ القيس» (ص ١٦٦) . تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم . القاهرة (١٩٥٨) : «إذا أقبلت قلت دباءة» — والدباءة : القرعة . أما المزغوفة فيقصد بها الدرع اللينة ، أو الدقيقة الحسنة السلاسل .

الخيلة بهيئة جزء جزء وقطر قطر من أجزاء الشيء وأقطاره ولكل ما تتنوع إليه أشكاله وهيئاته بحسب اختلاف أحواله مقرونة بمخيلاتها / وما هي محاكاة لهذه الحقيقة على سبيل التخصيص أو مستغنى عن ذلك . فيكون الكلام محل هذا متناسقاً متسلسلاً ، وعلى الوجه الآخر مفصلاً مقمماً . وكلما كثرت التخيل زاد التفصيل حسناً .

تنوير :

وإذا حوكى الشيء جملة أو تفصيلاً فالواجب أن تؤخذ أوصافه المتناهية في الشهرة والحسن إن قصد التحسين ، وفي الشهرة والقبح إن قصد التقييح ويبدأ في المدح بما ظهر الحسن فيه وأوضح وما النفس بتقديمه أعنى ؛ ويبدأ في الذم بما ظهر القبح فيه أوضح والنفس بالالتفات إليه أيضاً أعنى ، وينتقل من الشيء إلى ما يليه في الزية من ذلك ، ويكون بمنزلة المصور الذي يصور أولاً ما جل من رسوم تخطيط الشيء ثم ينتقل إلى الأدق فالأدق : وهذا في تخيلات الأشياء المقصود تخيل جزء جزء منها واجب ، مثل أن يبدأ بتخييل أعلى الإنسان ويختم بتخييل أسفله ، لا سيما إذا كانت المحاكاة تفصيلية . فإن كانت الأوصاف الخيل بها متفاوتة لم يحسن الجمع بينها كيفما رتبت إلا باستئناف أجمعها في حيز من الكلام منفصل عن حيز الآخر وبمنزلة المتفصل — كان النقلة من الأعلى إلى الأدنى المفاوت طفرة ، ومن الأعلى إلى الأدنى المفاوت سقوطاً وانحطاطاً . فأما إذا تناسبت الأوصاف فالوجه تقديم ما عناية النفس به أكبر وهو عندها أشهر في الشيء وأظهر فيه بالنسبة إلى غرض الكلام .

فهذا هو الوجه في المحاكيات والأوصاف إذا تناسبت ، وأن يقال كما قال

حبيب :

إننا غدونا واثقين بواثق بالله شمس ضحى وبدر تمام
وكما قال المتنبي : شمس ضحاها هلال ليلتها .

ويجوز عكس هذا . لكن هذا هو الوجه الذي كثر في فصيح كلام العرب .

فأما قول القائل :

الله لا كلمتها ولو أنها كالشمس أو كالبدر أو كالماكني

فإنما كان النسق ها هنا على سبيل الترقى لأن يذهب بها حيث يقصد تعجيب المخاطب من زيادة الشيء تعظيماً بعد تعظيم أو تحقيراً بعد تحقير مذهباً من تخطى الشيء إلى ما هو أبلغ منه في المعنى . فحسن هذا لما كان هذا المذهب مناسباً لمعنى أو وما ينحى بها نحوه :

إضاءة :

ولإنما قدمت العرب أدنى المعنيين على الآخر في مواضع معلومة من كلامها لمعان آخر : إما لأن الأحقر من جهة ما متقدم على ما هو أجل منه من جهة أخرى أو لأن أحدهما في ضمن الآخر ويخيل بعض ما خيل لا يكون بينهما تباين إلا من جهة الأزيد والأنقص والأعم والأخص . فذكر القاصر منها بعد متأخر فضل . فلا يمكن أن يقرن به إلا بتقديمه عليه ؛ أو لأن الأحقر بالنسبة إلى غرض الكلام أبلغ ، نحوقولهم : ما أخذت منه قليلاً ولا كثيراً ، لأن إنكار القليل أبلغ من جهة الجحود فكان القليل لذلك أولى بالتقديم ؛ أو لأن الأحقر يكون فيه استدراج لذكر الأجل وتسييب له ، ولعان آخر يطول ذكرها . وكذلك التغليب في مثل القمرين إنما يغلب الأرجح من جهة الفصاحة أو البلاغة لفظاً أو معنى وهذه جملة تحتاج إلى تفصيل قد أغنى عن ذكره هنا ما أوردناه ونورده بعد إن شاء الله من قوانين الفصاحة والبلاغة . فهذا هو القانون الذي يجب أن يعتبر في ترتيب التخاييل والأوصاف .

تنوير :

ولإنما وقع الغلط في هذا لقوم من القدماء كانوا فقراء من علم البلاغة على غنائهم من الرواية . أولقوم من أبناء هذا الزمان هم أفقر خلق الله من تلك وهذه ، ولن يريد أن يستنبط قوانين هذه الصناعة من صناعة أخرى / لعله لا يحسنها بآله هذه . وذلك غير ممكن فإنما يستنبط الشيء من معدنه ويطلب من فطنته . أو لعل من هذه صفتة قد رأى يوماً أحداً ممن تكلم في علم البلاغة قد عاب الانحطاط من الصفة إلى ما يوافقها في نسق واحد من الكلام ، فهذا لا يخلو من أن يكون غير عارف بهذه

[٣٩]

الصناعة مثله فهو جدير أن يظن أن ضد ذلك حسن وهو البدء بالشيء الأحقر والصيرورة منه إلى الأعظم المفاوت له في غرض يتراعيان فيه إلى تحسين شيء واحد أو تقييحه ، أو يكون عارفاً بالصناعة فيكون قد عاب ما هو جدير بالعيب وهو يعتقد أن ضده معيب أيضاً كذلك ، لأن كلا الموضعين من وضع التنافر : وما أكثر ما يقع الغلط للناس في هذه الصناعة من هذا الباب ! لأن وجوه النظر فيما يحسن ويقبح في هذه الصناعة لا يحصى كثرة^(١) وسيأتى ما يستحسن ويستقبح فإن له اعتبارات شتى بحسب المواضع وما يليق بواحد واحد منها : وبحسب الأغراض والأحوال وتباين المقاصد في جميع ذلك تشعب طرق الاعتبار في هذه الصناعة إلى ما يعز حصره ؛ فيطالع بعض من لم يتفرغ لهذه الصناعة ولا في طبعه أن يعلمها لو تفرغ لمثلها الشيء التافه من الأقاويل في هذه الصناعة فيبنى نظره فيها على ذلك ، وهو قد حفظ شيئاً وغابت عنه أشياء .

إضاءة

ويجب في محاكاة أجزاء الشيء أن ترتب في الكلام على حسب ما وجدت عليه في الشيء ، لأن المحاكاة بالمسموعات تجري من السمع مجرى المحاكاة بالمتلونات من البصر ، وقد اعتادت النفوس أن تصور لها تماثيل الأشباح المحسوسة ونحوها على ما عليه ترتيبها فلا يوضع النحرفي / صور الحيوان إلا تالياً للعنق وكذلك سائر الأعضاء . فالنفس تنكر لذلك المحاكاة القولية إذا لم يُوال بين أجزاء الصور على مثل ما وقع فيها كما تنكر المحاكاة المصنوعة باليد إذا كانت كذلك ؛ فإن وقعت محاكاة على هذا النحو من فساد الترتيب فالواجب أن يعتقد فيها أنها صور جزئية إذا كان كل جزء منها قد خيل على حدته ما يجب فيه لا صورة كلية لأن المجموع ليس له نظام المجموع ، فيجب لهذا أن تعتبر المحاكاة تفاريق .

تنوير :

ولا يخلو الشيء من أن يحاكي بأوصاف له شهيرة أو صفات خاملة أو بمجموعها ولا تخلو من أن تقع التخاييل في جميع أجزاء الشيء أو في بعضها . والتخييل الذي

(١) تقرأ أيضاً في النص : والآتي .

[٣٩ ب]

تقع التخاييل في بعض أجزائه لا يخلو أن تقع في طرف واحد منه أو في كلا طرفيه أو فيهما معاً وما بينهما . وأحسن التخاييل ما اشتهرت الأوصاف فيه وعمت .

إضاءة :

فالحكاية التامة في الوصف هي استقصاء الأجزاء التي بمولاتها يكمل تخييل الشيء الموصوف ، وفي الحكمة استقصاء أركان العبارة عن جملة أجزاء المعنى الذي جعل مثلاً لكيفيات مجارى الأمور والأحوال وما تستمر عليه أمور الأزمنة والدهور ؛ وفي التاريخ استقصاء أجزاء الخبر المحاكى ومولاتها على حد ما انتظمت عليه حال وقوعها - كقول الأعشى (١) :

كُنْ كَالسَّمَوِّ إِذْ طَافَ الْهَمَامُ بِهِ فِي جَحْفَلٍ كَسَوَادِ اللَّيْلِ جَرَّارِ
إِذْ سَامَهُ خُطْطَى خَسْفٍ فَقَالَ لَهُ قُلْ مَا تَشَاءُ - فَإِنِّي سَامِعٌ ، حَارِ
فَقَالَ غَدْرٌ وَثُكُلٌ أَنْتَ بَيْنَهُمَا فَاخْتَرِ ، وَمَا فِيهِمَا حِظٌّ لِمُخْتَارِ
فَشَكَّ غَيْرَ طَوِيلٌ ، ثُمَّ قَالَ لَهُ : اقْتُلْ أَسِيرَكَ إِنِّي مَانِعٌ جَارِ
/فهذه المحاكاة تامة . ولو أخل بذكر بعض أجزاء هذه الحكاية لكانت ناقصة .
ولو لم يورد ذكرها إلا إجمالاً لم تكن محاكاة ولكن إحالة محضة .

[١٤٠]

تنوير :

فأما طريق التهدي إلى تحسينات الأشياء وتقييحاتها بالمحاكاة فإنه لما كان المقصود بالشعر إنهاض النفوس إلى فعل شيء وطلبه أو اعتقاده . أو التخلي عن فعله أو طلبه أو اعتقاده بما يخيّل لها فيه من حُسْنٍ أو قبح ، جلالة أو خسة - وجب أن تكون موضوعات صناعة الشعر الأشياء التي لها انتساب إلى ما يفعله الإنسان فيطلبه ويعتقده ، والأقوال الدالة على تلك الأشياء من حيث تخيل بها تلك الأشياء . فتحسين المحاكاة وتقييحها إما أن يتعلق بفعل أو اعتقاد ، أو يتعلق بالشئ الذي يفعل أو يعتقد . وطرق تعلقها بالشئ أو فعله أو اعتقاده أربعة : إما أن يحسن الشئ من جهة الدين وما تؤثره النفس من الثواب على فعل شيء أو اعتقاده وتخاف

(١) راجع « ديوان الأعشى الكبير » ص ١٧٩ ، ص ١٨١ ؛ نشرة الدكتور محمد حسين ، القاهرة سنة ١٩٥٠ ، وقد وردت فيه برواية أخرى .

من العقوبة على تركه وإهماله ، وإما أن يقبح من ضد ذلك : وإما أن يحسن من جهة العقل وما يجب أن يؤثره الإنسان من جهة ما هو عاقل ذو أنفة من الجهل والسفاهة ، وإما أن يقبح من ضد ذلك . . وإما أن يحسن من جهة المروءات والكرم وما تؤثره الأنفس من الذكر الجميل والثناء عليه . أو يقبح من ضد ذلك . وإما أن يحسن من جهة الحظ العاجل وما تحرص عليه النفس وتشتهيه مما ينفعها من جهة ما تؤثر من النعمة وصلاح الحال ، أو يقبح من ضد ذلك . ففوق التحسينات والتقييحات في التخاييل الشغرية إنما يسلك به أبداً طريق من هذه الأربعة : وهي الدين والعقل والمروءة والشهوة . ويتعلق التحسين والتقييح / أبداً إما بالشئ الذي يُراد الميل إليه أو النفرة عنه ، وإما بفعله أو اعتقاده . وإذن فتلك ثمانية جهات يتفقدها الشاعر أبداً إذا أراد تحسين شيء .

[٤٠ ب]

وللتقييحات أيضاً بالنسبة إلى تلك الطرق فيما يتعلق بالشئ أربعة مذاهب ، وفما تعلق بفعله أو طلبه أو اعتقاده أربعة أيضاً . فهذه أيضاً ثمانى جهات . والجهات المزدوجة - وهي التي تتعلق التحسين والتقييح فيها بالشئ وفعله أو اعتقاده معاً بالنسبة إلى تلك الطرق الأربعة - أيضاً ثمان . فجعل من هذه الأنحاء التي تنفرع إليها التحسينات والتقييحات أربع وعشرون صورة . وإذا اعتبر تحسين الشئ نفسه أو تقييحه بالنظر إلى ما يكون عليه في نفسه وما يرجع إليه ، أو بالنسبة إلى ما يكون منه بسبب مما هو خارج عنه ومن جهة ما يقع منه أو به فعل - تضاعفت القسمة .

إضاءة :

والتحسين والتقييح يتعلقان بالفعل من جهة ما هو عليه في نفسه ، ومن جهة ما تكون عليه الأحوال المطيفة به . والأحوال المطيفة بالفعل هي الزمان والمكان ، وما منه الفعل ، وما إليه الفعل ، وما به الفعل ، وما من أجله الفعل ، وما عنده الفعل . فقد يكون الفعل حسناً أو قبيحاً في نفسه وقد يكون الحُسْنُ والقُبْحُ من جهة بعض هذه الأحوال المطيفة . فكل فعل قُصِدَ تحسينه أو تقييحه من جهة ما يرجع إليه في نفسه أو من جهة ما يرجع إلى الأحوال المطيفة به فإنما يكون التحسين والتقييح فيه من جهة ما يكون وفقاً لبعض تلك الأشياء التي كأنها غايات تترامى

إليها مطالب الناس أو من جهة ما لا يكون وفقاً لها . وتلك الأشياء التي عليها مدار التحسينات والتقييحات هي الورع والعقل والمروءة والشهوة في الحظّ العاجل . فتحسين الفعل وتقييحه يقع في كل ركن من هذه الأركان من ثمانية أنحاء على ما تقدمت الإشارة إليه من حيث أن الفعل تطيف به أحوال سبعة .

تنوير :

وإنما جعلت التحسين والتقييح ينصرفان طوراً إلى الشيء نفسه ، وتارة إلى فعله أو اعتقاده أو طلبه ، وتارة إلى مجموع ذلك كله لأن الشيخ إذا عشق جارية جميلة وأردنا أن نصرفه عنها بالأقاويل الشعرية اعتمدنا ذم الفعل وعيب التصابي في حال المشيب وما ناسب هذا . فإن كانت قبيحة أو ممن يجوز تخييل القبح فيها أضفنا إلى ذم تصابي الشيخ ذم قبح الفتاة . فإن كان العاشق شاباً اعتمدنا ذم ما في المرأة من قبح خلقت وخلاقت ، نحو ما يوصف النساء به من الغدر والملافة وغير ذلك ، ولم نقبح عليه العشق في الشباب إلا من جهة عقل أو نحو ذلك .

إضاءة :

والتحسينات والتقييحات الشعرية تميل إلى أشياء وتنصرف عن أشياء . وتكثر في أشياء وتقل في أشياء بحسب ما يكون عليه الشيء من التباس بأداب البشر ، وما يكون عليه من نفع أو ضرر ، أو لا يكون له التباس يعتد به في تأثر النفوس له من جهة نفع أو ضرر . وقد تقدم التنبيه على أحوال المعاني في جميع ذلك ، فليتنصّف هنالك ؛ والله الموفق .

تنوير :

فأما كفيات مناقل الفكر في التخييلات التي يُرام بها إيقاع التحسينات والتقييحات وفي التخييلات التي يقصد بها أن تكون أعواناً على إيقاع ذلك فيحصل باقتفاء الخواطر مناقلها في جميع ذلك بوضع ما يجب في حيز حيز من تلك المناقل على ما يجب من الأجزاء التي منها التثام هذه الصناعة لفظاً ، ومعنى كمال هذه الصناعة على الوجه الذي تكون به مهياة لحصول الغاية المقصودة بها فهي أن

للمخيلين في التخييلات التي يحتاجون إليها في صناعتهم أحوالاً^(١) ثمان ، لكن واحدة منها في زمان مزاولة النظم مرتبة لا تتعدها .

الحال الأولى ، أن يتخيل فيها الشاعر مقاصد غرضه الكلية التي يريد إيرادها في نظمه أو إيراد أكثرها — على ما أبينه في القسم الثالث إن شاء الله .

الحال الثانية : أن يتخيل لتلك المقاصد طريقة وأسلوباً أو أساليب متجانسة أو متخالفة ينحو بالمعاني نحوها ويستمر بها على مهايها^(٢) — وسيأتى الكلام في الأساليب في القسم الرابع إن شاء الله .

الحال الثالثة : أن يتخيل ترتيب المعاني في تلك الأساليب ومن أهم هذه التخييلات موضع التخلص أو الاستطراد .

الحال الرابعة : أن يتخيل تشكل تلك المعاني وقيامها في الخاطر في عبارات تليق بها ليعلم ما يوجد في تلك العبارات من الكلم التي تتوازن وتماثل مقاطعها ما يصلح أن يبنى الروى عليه . وفي هذه الحال أيضاً يجب أن يلاحظ ما يحق أن يجعل مبدأ ومفتتحاً للكلام . وربما لفظ في هذه الحال موضع التخلص والاستطراد .

إضاءة :

فهذه أربع أحوال في التخييل الكلية : والحال الخامسة . وهي أول حال من التخييل الجزئية ، أن يشرع الشاعر في تخيل المعاني معنى بمعنى بحسب غرض الشعر .

الحال السادسة : أن يخيل ما يكون زينة للمعنى وتكميلاً له ، وذلك يكون بتخييل أمور ترجع إلى المعنى من جهة حسن الوضع والاقترانات والنسب الواقعة بين بعض أجزاء المعنى وبعض وبأشياء خارجة عنه مما يقترن به ويكون عوناً له على تحصيل المعنى المقصود به .

الحال السابعة : أن يتخيل لما يريد أن يضمّنه في كل مقدار من الوزن الذي قصد عبارة توافق نقل الحركات والسكنات فيه مما يجري في ذلك الوزن في العدد والترتيب بعد أن يتخيل في تلك العبارات ما يكون مُحسّناً لموقعها من النفوس .

(١) ص : أحوال .

(٢) جمع مهيع أى طريق .

الحال الثامنة: أن يتخيل— في الموضع الذي تقتصر فيه عبارة المعنى عن الاستيلاء على جملة المقدار المقفى—معنى يليق أن يكون ملحقاً بذلك المعنى وتكون عبارة المعنى الملحق طبقاً لسد الثلمة التي لم يكن لعبارة الملحق به وفاء بها : ومن هذا قول المتنبي (١) :

نَهَبْتُ مِنَ الْأَعْمَارِ مَا لَوْ حَوَيْتَهُ هُتَيْتُ الدُّنْيَا بِأَنَّكَ خَالِدٌ
ولا يتفق هذا إلا في بعض المواضع. وهذه الأحوال كلها قد ألمعت في هذا الكتاب بما يجب في كل واحدة منها بحسب ما توسع له هذا الموضوع ، إذ لتفصيل القول في جميع ذلك طولٌ كثير ، وفيما ذكرته وأذكره من ذلك إن شاء الله مقنع .

تنوير :

فعلى هذا النحو من الانتقال أصل منشأ الشعر . وقد يحصل للشاعر : بالطبع البارع وكثرة المزاولة . ملكة يكون بها انتقال خاطره في هذه الخيالات أسرع شيء حتى يحسب من سرعة الخاطر أنه لم يشغل فكره بملاحظة هذه الخيالات وإن كانت لا تتحصل له إلا بملاحظتها ولو مخالسة ، وكانت هذه الملكة نحواً من ملكة الخاطر : فإنه وإن كان أصل تعلمه القراءة تتبع الحروف وحركاتها وسكناتها مقطعة فإنه تحصل له ملكة لا يحتاج معها إلى ذلك التتبع بل يعلم عندما يقع بصره على مجموع الحروف المختطة أى لفظ يدل عليه ذلك المجموع . هذا على أن صناعة مؤلف الكلام كصناعة الناصج : تارة ينسج بُرْدًا من يومه وتارة حُلَّةً مِنْ عاميه ، ولكل قيمته . وإنما يظن أن ليس بين أنماط الكلام هذا التفاوت من جهل لطائف الكلام وخفيت عليه أسرار النظم .

معلم دال على طرق العلم بما يخص المحاكاة التشبيهية من الأحكام

وينبغي أن ينظر في المحاكاة التشبيهية من جهات : فمن ذلك جهة الوجود والفرض ، وينبغي أن تكون المحاكاة على الوجه المختار بأمر موجود لا مفروض .

(١) من قصيدة له في مدح سيف الدولة ، راجع ديوانه بشرح العكبري ص ١ ص ٢٧٧
(نشرة الأبيار والسقا وشلبى ، القاهرة سنة ١٩٣٦) .

إضاءة :

ومن ذلك جهة الإدراك ، وينبغي أن تكون المحاكاة في الأمور المحسوسة حيث تساعد المكنة من الوجوه المختارة بالأمور المحسوسة وبها يجوز ، بأن تحاكي الأمور غير المحسوسة حيث يتأتى ذلك ويكون بين المعنيين انتساب . ومحاكاة المحسوس بغير المحسوس قبيحة .

تنوير :

وينبغي أن تكون المحاكاة التي يقصد بها وضوح الشبه منصرفة إلى جنس الشيء الأقرب كتشبيه أبطل الفرس بأبطل الظبي (١) والمحاكاة التي يقصد بها التوسع والراحة والقناعة بما يمر من الشبه منصرفة إلى الجنس الأبعد كتشبيه متن الفرس بالصفاء . وينبغي أن تكون المحاكاة ، التي يقصد بها إجماع وضوح الشبه وظهور نبل الشاعر وحذقه ، منصرفة إلى الجنس الذي يلي الجنس الأقرب كتشبيه الأشياء الحيوانية بالأشياء النباتية ، نحو تشبيه قلوب الطير رطبةً بالعناب ويابسةً بالخشخاش ، وتشبيه إبرة الروق بالقلم المستمد .

إضاءة :

وينبغي أن يكون المثال المحاكي به معروفاً عند جميع العقلاء أو أكثرهم بالسجية ، ولا يحسن أن يكون مما يُنكّر ويجهل .

تنوير :

وينبغي أن تكون الأوصاف التي يشترك فيها المثال والممثل أشهر صفاتها أو من أشهرها . واعتبار هذا الشرط أكد في صفات الممثل به . وينبغي أن تكون الصفات التي يتضادان فيها أحمل صفاتها .

(١) في بيت امرئ القيس المشهور في مملته :

له أبطال ظبي وساقا نعامة وإرشاء سرحان وتقريب تنفل
راجع ديوان (نشرة أبي الفضل إبراهيم) ص ٢١ ، القاهرة سنة ١٩٥٨ .

إضاءة :

ويشترط في المحاكاة التي يقصد بها تحريك النفس إلى طلب الشيء أو الهرب منه أن يكون ما يحاكي به الشيء المقصود إمالة النفس نحوه مما تميل النفس إليه ، وأن يكون ما يحاكي به الشيء المقصود تنفير النفس عنه مما تنفر النفس عنه أيضاً ، فإن مثلاً ما يقصد تحريك النفس إلى طلبه بما من شأنها أن تهرب عنه ، وما قصد تحريكها إلى الهرب منه بما من شأنها أن تطلبه — كان ذلك خطأ وجارياً مجرى التناقض ، وذلك مثل قول حبيب :

إذا ذاقها ، وهي الحياة ، رأيته يُعَبِّسُ تعبِسُ المُقَدَّمُ للقتل
فأما المحاكاة التي لا يقصد بها تحسين ولا تقبيح ولكن محاكاة الشيء بما يطابقه فقط ، فالمذهب الأمثل محاكاة الحسن بالحسن والقبيح بالقبيح . وقد يحاكي الشيء الحسن في جزء بالنسبة إلى غرض^(١) تأخر ، ولا يقصد في ذلك إلا محاكاتها من حيث تطابق ، وقد يقصد بذلك ضرباً من الإغراب فيستسهل لذلك تمثيل ما تميل النفس إليه بما تنفر عنه — كقول ابن الرومي :

هامٌ وأرغفةٌ وضياءٌ فخمةٌ قد أخرجت من جاحم فوار
كوجوه أهل الجنة ابتسمت لنا مقرونةً بوجوه أهل النار
وكأن هذا وما جرى مجراه من عَبَثِ المهومين !

تنوير :

واعلم أنه لا تحسن محاكاة ذى مقدار كبير بذى مقدار صغير ، ولا محاكاة ذى مقدار صغير بذى مقدار كبير إذا كان بينهما تفاوت في ذلك . وكذلك لا تحسن محاكاة ذى لون بذى لون مخالف له ما لم تقصد ، فيما تفاوت في ذلك وتخالف ، محاكاة هيئة فعل أو حال في المحاكي والمحاكى به . فإذا قصدت محاكاة هيئة بهيئة لم تلتفت إلى تفاوت ما بين الواحد والآخر في المقدار ولا تباين ما بينهما في اللون ، ولذلك استحسنت تشبيه الذباب بالقادح لأن المقصود محاكاة إحدى

(١) بعدها في النص علامة إلحاق في الهامش لم نستطع قراءته .

الحالين بالأخرى . فالمحاكاة إنما تعلق بالهيئة لا بالمقدار . وعلى هذا حمل تشبيه العصا بالخان وهو حية صغيرة كثيرة الهيج والحركة بعد تشبيهها بالثعبان المبين ، لأن المقصود في التشبيه محاكاة هيئة الحركة وليس المقصود محاكاة مقدار هذا بمقدار ذلك .

إضاءة :

واعلم أنه إذا اجتمع في المحاكي والمحاكى به أوصاف ثلاثة أو اثنان منها ، وهي المقدار والهيئة واللون ، جاز عكس المحاكاة وحسن أن تحاكي الشيء بما حاكيته به . تنوير :

واعلم أن الصوت والهيئة إذا اتفقا في متناه في الحقايرة ومتناه في العظمة فلا تحسن محاكاة أحدهما بالآخر إلا حيث يقصد غلو في تحقير المحاكي أو تعظيمه . فإذا لم يتفاوتا في ذلك جازت محاكاة أحدهما بالآخر وكان الأعظم محاكى به حيث يقصد التعظيم . والأحقر محاكى به حيث يقصد التحقير ، ولا يجوز العكس إلا حيث يتقاربان أو يتكافآن .

إضاءة :

واعلم أن الشيء إذا حوكى بالشيء والمقصود محاكاة أحد فعليهما بالآخر ، وكان في فعل المحاكي تقصير عن فعل المحاكى به ، فإنه مستساغ في الشعر أن يحاكي المقصر بالمقصر عنه وأن يجعل مثله أو مربباً عليه إذا كانت الزيادة في ذلك الفعل مستحسنة بالنسبة إلى ما يراد منه من منفعة أو غير ذلك ، ومن هذا تشبيه الفرس بالريح والبرق . ويجوز أن يحاكي الأعظم حالاً في الفعل أو المقدار بالأحقر في ذلك أو هذا ، إذا كان التحقير في الأعظم مستحسنًا بالنسبة إلى ما يراد منه ، وكأنَّ القسم الأول تكميلٌ وهذا تعديل .

[١٤٤]

معرف دال على طرق المعرفة بالوجوه
التي لأجلها حسن موقع المحاكاة من النفس

لما كانت النفوس قد جُبِلَت على التنبيه لأنحاء المحاكاة واستعمالها والالتذاذ بها

[١٤٤ ب]

منذ الصبا، وكانت هذه الجبيلة في الإنسان أقوى منها في سائر الحيوان فإن بعض الحيوان لا محاكاة فيه أصلاً، وبعضها فيه محاكاة يسيرة إما بالنغم كالبيغاء وإما بالشمال كالقرد - اشتد وأوع النفس بالتخيل وصارت شديدة الانفعال له حتى إنها ربما تركت التصديق للتخيل فأطاعت تخيلها وألغت تصديقها. وجملة الأمر أنها تفعل للمحاكاة انفعالات من غير روية، سواء كان الأمر الذي وقعت المحاكاة فيه على ما خيلته لها المحاكاة حقيقة أو كان ذلك لاحقاً له فيبسطها التخيل للأمر أو يقبضها عنه فلا تقصر في طلبه أو الهرب منه عن درجة المبصر لذلك فيكون إثارة الشيء أو تركه طاعة للتخيل غير مقصر عن إثارة أو تركه انقياداً للرؤية.

إضاءة :

ومن التذاذ النفوس بالتخيل أن الصور القبيحة المستبشرة - عندما قد تكون صورها المنقوشة والخطوطة والمنحوتة - لذيدة إذا بلغت الغاية القصوى من الشبه بما هي أمثلة له، فيكون موقعها من النفوس مستلذاً لا لأنها حسنة في أنفسها بل لأنها حسنة المحاكاة لما حوكت بها عند مقايستها به. قال هذا أبو علي ابن سينا في «كتاب الخطابة» من كتاب «الشفاء». ثم قال: وهذا كله للمناسبة بين الصورة مثلاً وما يحاكيها، وهذه المناسبات / أمور في الطبيعة. وقال ابن سينا أيضاً في «كتاب الشعر» (١) من «كتاب الشفاء» إن النفوس تنبسط وتلتذ بالمحاكاة فيكون ذلك سبباً لأن يقع عندها للأمر فضل موقع. والدليل على فرحهم بالمحاكاة أنهم يحمرّون بتأمل الصور المنقوشة للحيوانات الكريهة المتقرّز منها، ولو شاهدوها أنفسهم لتنطوا (٢) عنها، فيكون المفرح ليمس نفس تلك الصورة ولا المنقوش، بل كونها محاكاة لغيرها إذا كانت قد اتقنت. ولهذا السبب ما صار التعليم لذيداً لا إلى الفلاسفة فقط بل إلى الجمهور، لما في التعليم من المحاكاة، لأن التعليم تصوير ما للأمر في رقعة النفس. ولهذا ما يكثّر سرور الناس بالصور المنقوشة بعد أن يكونوا قد أحسوا الخلق التي هذه أمثالها، فإن لم يحسوها قبل لم تتم لذتهم، بل إنما

[٤٤ ب]

يلتذون حينئذ قريباً بما يلتذون من نفس (١)... النقش وكيفيته ووضع، وما يجري مجراه». ثم قال ابن سينا: «والسبب الثاني حب الناس للتأليف المتفق أو للألحان طبعاً. ثم قد وجدت الأوزان مناسبة للألحان فالت إليها النفوس وأوجدتها. فمن هاتين علتين تولدت الشعرية». وقد تضمن كلام ابن سينا شرطاً من شروط المحاكاة لم نذكره، اكتفاء بالإشارة إليه في هذا الموضع، وهو أن الالتذاذ بالتخيل والمحاكاة إنما يكمل بأن يكون قد سبق للنفس إحساس بالشئ الخيل وتقدّم لما عهدته. - وبقي أن نبسط الكلام شيئاً في تبين ما للمحاكاة من حسن موقع من النفوس من جهة اقترانها بالخاصن التأليفية والصيغ المستحسنة البلاغية وهو الذي أشار إليه أبو علي ابن سينا بالتأليف المتفق.

تنوير :

فأما السبب في حسن موقع المحاكاة من النفس من جهة اقترانها بالخاصن التأليفية فهو أنه لما كان للنفس في اجتلاء المعاني في العبارات المستحسنة من حسن الموقع الذي يرتاح له ما لا يكون لها عند قيام المعنى بفكرها من غير طريق السمع، ولا عندما يوحى إليها المعنى بإشارة، ولا عندما تجتليه في عبارة مستقبحة، ولهذا قد نجد الإنسان (٢) يقوم المعنى بخاطره على جهة التذكر وقد يشار له إليه وقد يلقي إليه بعبارة مستقبحة فلا يرتاح له في واحد من هذه الأحوال، فإذا تلقاه في عبارة بديعة اهتز له وتحرك لمقتضاه، كما أن العين والنفس تبتهج لاجتلاء ما له شعاع ولون من الأشربة في الآنية التي تشف عنها كالزجاج والبلور ما لا تبتهج لذلك إذا عرض عليها في آنية الختم (٣) - يجب أن تكون الأقاويل الشعرية أشدّ الأقاويل تحريكاً للنفوس لأنها أشدّ إفصاحاً عما به عُلقة الأغراض الإنسانية، إذ كان المقصود بها الدلالة على أعراض الشئ ولواحقه التي للآداب بها عُلقة والأقاويل غير الشعرية وخصوصاً ما قصد به التصديق والدلالة على ماهيات الأشياء إنما تفهم

[٤٥ ب]

(١) بياض بمقدار كلمة.

(٢) بعدها في المخطوط إحالة إلى الهامش لم نجدها.

(٣) الختم: الجرة الخضراء، كما في «الصحاح»؛ وزاد غيره: تضرب إلى الحمرة؛ قال

أبو عبيد: هي جراء حمراء، واتسع فيها قليل للخزف كله: ختم.

(١) راجع «فن الشعر» ص ١٧١ - ص ١٧٢.

(٢) كذا، ولعلها من النطو أي البعد، أو لعلها تحريف أصله: لشطوا بمعنى بعدوا أو لتكبو عنها.

منها في أكثر الأمر تلك اللواحق والأعراض على جهة الالتزام والتضمن. وليس ما يكون نصاً على الشيء في تمكين إلقائه من النفس طبقاً له مثل ما لا يفهم الشيء منه إلا بطريقة ضمن أو لزوم. وأيضاً فإن الأقاويل الشعرية يحسن موقعها من النفوس من حيث تختار مواد اللفظ ويُنْتَقَى أفضلها وتُرَكَّب التركيب المتلائم المتشاكل وتستقصى بأجزاء العبارات التي هي الألفاظ الدالة على أجزاء المعاني المحتاج إليها حتى تكون أبواب الجملة والتفاصيل عن جملة المعنى وتفصيله — يكون التخيل كما قدمت يجب فيه تخيل أجزاء الشيء عند تخيله حتى تتشكل جملة بتشكيل أجزاء تتفق صورته بذلك في الخيال الذهني على حد ما هي عليه خارج الذهن أو أكمل منها إن كانت محتاجة إلى التكميل. وقد قال أفلاطون في كتاب « السياسة » له إنا لا نلوم مصوراً إن صَوَّرَ صورة إنسان فجعل جميع أعضائه على غاية الحسن ، فنقول له إنه ليس يمكن أن يكون إنسان على هذه الصورة. وذلك أن المثال ينبغي أن يكون كاملاً ، وأما سائر الأشياء التي هو لها مثال فحسنها لقدر مشاركتها لذلك المثال. وليس ما سوى الأقاويل الشعرية في حسن الموقع من النفوس مماثلاً للأقاويل الشعرية لأن الأقاويل التي ليست بشعرية ولا خطابية ولا ينحى بها نحو الشعرية لا يحتاج فيها إلى ما يحتاج إليه في الأقاويل الشعرية. إذ المقصود بما سواها من الأقاويل إثبات شيء أو إبطاله أو التعريف بما هيته وحقيقته. وإنما ثبت الشيء بغيره وبما هو خارج عنه مما له نسبة إلى ما يرجع إليه مما شأنه إذا ألفت العبارة فيه تأليفاً محدوداً أن ينتقل منه إليه ويصاريه إلى معرفة ثباته أو ارتفاعه. وإذا عرف فإنما يعرف بقول يدل على ماهيته المشتركة والخاصة ، وليس يدل على اللواحق والأعراض التي بها تشبث الآداب الإنسانية وعلقة الأغراض إلا على جهة التزام. وإذا خيل لك الشيء بالأقاويل المحكية له فالمقصود محاكاة ما هو عليه من حُسْن أو قبح بأقاويل تخيل لواحقه وأعراضه التي بها علة الأغراض ، ومحاسن الشيء ومساوئه راجعة إليه. فإذا حوكي الشيء بصفاته أو ما هو مثال لصفاته تصوّر بما يرجع إليه وما هو مثال لما يرجع إليه. وإذا قصد التعريف به أو الاستدلال عليه عرف بما ليس له علة بالأغراض واستدل عليه بما هو خارج عنه. فحصول ما عدا الأقاويل الشعرية إيقاع تعريف أو تصديق بما لا تشتد علقته بالأغراض ، أو لا تكون علقته بالحماسة ، أو مغالطة السامع

[٥٠ ب]

وإيهامه أن ذلك واقع من غير أن يكون كذلك. ومحصل الأقاويل الشعرية تصوير الأشياء الحاصلة في الوجود وتمثيلها في الأذهان على ما هي عليه/خارج الأذهان من حُسْن أو قبح ، حقيقة أو على غير ما هي عليه تمويهاً وإيهاماً بأقوال دالة على ما يلحق الأشياء ويعرض لها مما هو خارج من مقوماتها مما علة الأغراض الإنسانية به قوة.

فالمحصل الأول كمحصل العلم مثلاً بامتلاء إناء أو خلوه بأن يبصر مثلاً يرشح أو يوجد ثقيلاً أو يبصر مكفاً ويوجد خفيفاً. والمحصل الثاني هو الذي للأقاويل الشعرية مثل ما تشف الآنية الزجاج عن صورة ما تحويه ، فلذلك صارت الأقاويل الشعرية أشد إيهاماً وتحريكاً للنفوس من غيرها. فلشدة مناسبة الأقاويل الشعرية للأغراض الإنسانية كانت أشد تحريكاً للنفوس وأعظم أثراً فيها.

إضاءة :

وليست المحاكاة في كل موضع تبلغ الغاية القصوى من هز النفوس وتحريكها ، بل تؤثر فيها بحسب ما تكون عليه درجة الإبداع فيها ، وبحسب ما تكون عليه الهيئة النطقية المقترنة بها ، وبقدر ما تجد النفوس مستعدة لقبول المحاكاة والتأثر لها.

تنوير :

فتحرك النفوس للأقوال الخيلة إنما يكون بحسب الاستعداد ، وبحسب ما تكون عليه المحاكاة في نفسها ، وما تدعم به المحاكاة وتعضد بما يزيد به المعنى تمويهاً والكلام حُسْن ديباجة من أمور ترجع إلى لفظ أو معنى أو نظم أو أسلوب. وقد ذكرت جلّ كليات تلك الأشياء في هذا الكتاب.

إضاءة :

والاستعداد نوعان : استعداد بأن تكون للنفس حال وهوى قد تهيأت بهما لأن يحركها قول ما بحسب شدة موافقته لتلك الحال والهوى ، كما قال (١) المتنبي :
إنما تنفع المقالة في المرء إذا وافقت هوى في الفؤاد

(١) راجع ديوانه بشرح المكبري ج ٢ ص ٣١ ، القاهرة سنة ١٩٣٦.

والاستعداد الثاني هو أن تكون النفوس معتقدة في الشعر أنه حكيم وأنه غريم يتقاضى النفوس الكريهة الإجابة إلى مقتضاه بما أصابها^(١) من هزة الارتياح لحسن المحاكاة . هكذا كان اعتقاد العرب في الشعر . فكم خَطَبُ عظيم هوته عندهم بيت ! وكم خَطَبُ هين غظمه بيت آخر ! ولهذا كانت ملوكهم ترفع أقدار الشعراء المحسنين ، وتحسن مكافأتهم على إحسانهم . وكان لغير العرب من الأمم في القديم أيضاً من العناية بالشعر والتأثر له وحسن الاعتقاد فيه مثل ما كان للعرب . وقد قال أبو علي بن سينا إنهم كانوا يُنزلون الشاعر منزلة النبي فينقادون لحكمه ويصدقون بكهانيته . هذا على أن العرب انتهت من إحكام الصنعة الجديرة بالتأثير في النفوس إلى ما لم تنته إليه أمة من الأمم لا اضطرارهم إلى التأنيق في تأسيس مباني كلامهم وإحكام صنعته بسكناهم البيد البساس في غير إيالة تربطهم وسياسة تضبطهم ، فكانوا أخلق أمة بأن يكثر تنازعهم فيما يقوّمون به معاشهم ؛ فاتخذوا الإبل لارتياح الخِصْب ، واتخذوا الخيل للعرز والمنعة ، واتخذوا الكلام المحكم نظماً ونثراً للوعظ والحض على المصالح .

تنوير :

ولشدة حاجة العرب إلى تحسين كلامها اختص كلامها بأشياء لا توجد في غيره من ألسن الأمم . فمن ذلك : تماثل المقاطع في الأسجاع والقوافي ، لأن في ذلك مناسبة زائدة . ومن ذلك اختلاف مجارى الأواخر : واعتقاب الحركات على أواخر أكثرها ، ونياطتهم حرف الترنم بنهايات الصنف الكثير المواقع في الكلام منها لأن في ذلك تحسيناً للكلم بجرىان الصوت في نهاياتها ، ولأن للنفس في النقلة من بعض الكلمة المتنوعة المجارى إلى بعض على قانون محدود - راحة شديدة واستجداداً لنشاط السمع بالنقلة من حال إلى حال ؛ ولما في حسن اطراده في جميع المجارى على قوانين محفوظة قد قُسمت المعاني فيها . على المجارى أحسن قسمة تؤثر من جهتي التعجب والاستلذاذ/ للقسمة البديعة والوضع المتناسب العجيب . وكان تأثير المجارى المتنوعة وما يتبعها من الحروف المصوتة من أعظم الأعوان على تحسين مواقع المسموعات من

(١) قد تقرأ في النص : أسلبها .

[٤٦ ب]

النفوس : وخصوصاً في القوافي التي استقصت فيها العرب كل هيئة تستحسن من اقترانات بعض الحركات والسكنات والحروف المتماثلة المصوتة وغير المصوتة ببعض ، وما تتنوع إليه تلك الاقترانات من ضروب الترتيب : فهذه فضيلة مختصة بلسان العرب . ولهذا قال أبو نصر^(١) إن الألسن العجمية متى وجد فيها شعر يقف فإنما يرومون أن يحتذوا فيه حذو العرب ، وليس ذلك موجوداً في أشعارهم القديمة .

إضاءة :

ولما التزمت العرب إجراء اللواحق المصوتة على أعقاب الكلم ونهاياتها على قانون قانون في موضع موضع لا ينعدي في كل موضع منها صورة مخصوصة من المجارى : أحدهما أنها احتاجت إلى فروق بين المعاني ، وقد كان يمكنها أن تجعل لذلك علامات غير اختلاف مجارى الأواخر كما فعل غيرها من الأمم ، لكنها اختصرت وجعلت مجارى الأواخر التي احتاجت إليها لتنوع مجارى القوافي والأسجاع وتحسين نهايات الكلمة بالجملة - فروقاً بين المعاني ، فاجتمع لها في إجراء الأواخر على ما أجزتها فائدتان . والوجه الثاني في السبب الذي لأجله التزموا إجراء الكلام على قانون بحسب موضع موضع أنهم لو أخوا أواخر الكلم كيف اتفق لم يكن ذلك ملذوداً ، لأن ذلك أمر لا يرجع إلى نظام وبحرئ الأمور على نظام منضبط محكم موقع عجيب من النفس بحفظ المتكلم لنظام كلامه ومقابلته بضروب هيئاته ضروب هيئات المعاني اللائقة بها ولو كان الأمر في ذلك على غير نظام لما كان للنفوس في ذلك تعجيب ، ولكانت الفصاحة مرقاة غير معجزة أحدا .

تنوير :

ولنرجع إلى ما كنا بسبيله من التكلم فيما تكون عليه النفس من استعداد لقبول المحاكاة والتأثر لها أو غير ذلك فنقول : إن الاستعداد الذي يكون بانطواء السامع على هوى يكون غرض الكلام الخيل موافقاً له فينفع له بذلك - أمر موجود للكثير من الناس في كثير من الأحوال . أما الاستعداد الذي يكون بأن يعتقد فضل قول الشاعر وصدّعه بالحكمة فيما يقول فإنه معدوم بالجملة في هذا الزمان ، بل كثير من

(١) أي الفارابي .

[٤٧ ب]

[٤٧ أ]

أنذال العالم — وما أكثرهم! — يعتقد أن الشعر نقصٌ وسفاهة. وكان القدماء من تعظيم صناعة الشعر واعتقادهم فيها ضد ما اعتقد هؤلاء الزعافنة. على حال قد نبه عليها أبو علي ابن سينا فقال: كان الشاعر في القديم ينزل منزلة النبي فيعتقد قوله ويصدق حكمه ويوقن بكهنته. فانظر إلى تفاوت ما بين الحالين: حال كان ينزل فيها منزلة أشرف العالم وأفضلهم، وحال صار ينزل فيها منزلة أخس العالم وأنقصهم!

إضاءة:

ولما هان الشعر على الناس هذا الهون لعُجْمَةِ ألسنتهم واختلال طباعهم، فغابت عنهم أسرار الكلام وبدائع الحركة جملةً؛ فصرفوا النقص إلى الصنعة، والنقص بالحقيقة راجع إليهم موجود فيهم. ولأن طرق الكلام اشتبهت عليهم أيضاً فأروا أخساء العالم قد تحرّفوا باعتفاء الناس واسترفاد سواسية السوق بكلام صوروه في صورة الشعر من جهة الوزن والقافية خاصة، من غير أن يكون فيه أمر آخر من الأمور التي بها يتقوم الشعر، وكأن منزلة الكلام الذي ليس فيه إلا الوزن خاصة من الشعر الحقيقي منزلة الحصير المنسوج من البردي وما جرى مجراه من الحلة المنسوجة من الذهب والحرير لم يشتركا إلا في النسج كما لم يشترك الكلامان إلا في الوزن. ولكثرة القائلين المغالطين في دعوى النظم وقلة العارفين / بصحة دعواهم من بطلانها لم يفرّق الناس بين المسمى المسف إلى الاسترفاد بما يحدثه وبين المحسن المرتفع عن الاسترفاد بالشعر فجعلوا قيمتهما متساوية، بل ربما نسبوا إلى المسمى إحسان المحسن وإلى المحسن إساءة المسمى. فصارت نفوس العارفين بهذه الصنعة بعض المعرفة أيضاً تستقدر التحلى بهذه الصناعة إذ نجسها أولئك الأخساء واشتبه على الناس أمرهم وأمر أضدادهم فأجروهم مجرى واحداً من الاستهانة بهم. فالمعرة لا شك منسجبة على الرفيع في هذه الصنعة بسبب الوضع، فلذلك هجرها الناس وحقها أن تهجر.

تنوير:

ولأن النفوس أيضاً قد اعتقدت أن الشعر كله زورٌ وكذبٌ على ما رآه قوم

قد حكى قولهم ابن سينا راداً عليهم، وكان يجب على هؤلاء إن كان لهم علمٌ بالشعر ألا يحملهم الحسد فيما قصرت عنه طباعهم على أن يتكلموا في ذلك بغير تحقيق. وكثيراً ما يذم الإنسان ما منعه شيمة ثعالية^(١)، فيحملهم الحسد على الغض من الشعر وأهله بإخراجه من الحقائق جملة؛ وإن كانوا ممن ليس لهم به علم وما أجدرهم أيضاً بهذا! فكان يجب عليهم أن يتعلموا، أولاً يتكلموا فيما لم يعلموا. فالتناس إذا اعتقدوا هذا الاعتقاد كانوا خلّقاء بأن يأخذوا أنفسهم بالألا تتحرك للشعر ولا تهتز إليه. وأنت إذا نظرت من تعلم منه شيمة حسد من الكهول والشيوخ الذين يشوا من البلاغة في النظم والنثر وجدته إذا أنشدته شعراً حسناً أما شديد العبوس مربد الوجه لشدة الاغتيال، وإما بادياً فيه يسير من الهزة وظاهراً منه أنه يجمع نفسه ويمنعها تسريح العينان في الهزة لئلا يسرّ بذلك المنشد ولا سيما إن كان الشعر له. فأما الأحداث فقل هذا الحسد فيهم قليل لأنهم لم يقطعوا بأسهم من إدراك البلاغة، وأيضاً فإنهم لا يطالبون أنفسهم في السن الحديثة / من الاستكمال والأنفة من النقص في المعارف بما طالب به أنفسهم أولئك.

إضاءة:

وربما قال قائل: إذا كانت الأقاويل الشعرية منها ما يخيل الشيء ويمثله نفسه بتعرف صورة الشيء مما أعطاه ومثله القول الخيل، كالذي يحاكي بالدمية صورة امرأة فتعرف صفاتها بها؛ — ومنها ما يترك فيه المعنى الخيل للشيء ويخيل بما يكون مثلاً لذلك المعنى، كالذي يتخذ امرأة فيقابل الدمية بها فيريك تمثالها فتعرف أيضاً صورة الشيء المحاكي بالدمية بالتمثال الذي فيه والدمية في المرأة. وقد رأينا من يرى الدمية أو تمثالها في المرأة لا يتحرك لها ولا لتمثالها بنسبة مما كان يتحرك لرؤية الشخص الذي حوكت صورته بالدمية. فيجب على هذا أن لا يكون التحرك لما يتخيل من الشعر بنسبة من التحرك لمشاهدة الأشياء التي خيلت. وأنتم تقولون إن الأقاويل الشعرية ربما كان التحرك لما يتخيل من محاكاتها أشد من التحريك لمشاهدة الشيء الذي حوكت، وابتهاج النفس بما تتخيله من ذلك فوق ابتهاجها بمشاهدة الخيل. فيقال لهم أولاً إن الدمية والشخص الذي صورت على صورته يختلف اعتبارها في تحريك النفوس. فالدمية تحركها بالتعجب من حسن

(١) أي شأن الثعلب في الحكاية المشهورة عن الثعلب والعنب، والثعالة: الثعلب.

محاكاتها وإبداع الصنعة في تقديرها على ما حوكتي بها . والشخص الذي هي تمثال له إن كان مستحسنًا فإنه يحرك النفوس بالصباية إلى حسنه وما يتعلق لها به من أدب ، « و » إذا كانت الدمية صورة جارية مثلاً فربما كان تحريك الدمية من طريق التعجب أكثر من تحريك الذي هي تمثال من هذا الطريق ، بل الأمر في الأكثر على ذلك . والقول الخيل قلما يخلو من التعجب بل كأنه مستصحب له من أقل ما يمكن من ذلك في القول الخيل إلى أكثر ما يمكن . والتعجب في القول الخيل يكون إما من جهة إبداع محاكاة الشيء وتخييله ، كما كان ذلك في الدمية ، ويكون من جهة كون الشيء والمحاكي من الأشياء / المستغربة والأمور المستطرفة . وإذا وقع التعجب من الجهتين المذكورتين على أتم ما من شأنه أن يوجد فيهما فتلك الغاية القصوى من التعجب ، وللنفوس إلى ما بلغ هذه الغاية تحريك شديد .

[١٤٩]

تنوير :

ثم يقال لمن اعترض بأن محاكاة الشيء يجب أن يكون التحرك لها أقل من التحرك لمشاهدته إن تمثلا في المحاكاتين بالدمية والمرأة على جهة من التسامح . وإنما ينبغي أن يمثل جنس^(١) المحاكاة في القول بأحسن ما يمكن أن يوجد من ضروب تصاوير الأشياء وتمثيلها — فأقول إن من أحسن ما يجرى من ذلك تصور أشعة الكواكب بالشمع والبصاييح المرسجة في صفحات المياه الصافية الساكنة التموج من الخلجان والأودية والمذانب^(٢) والأنهار وكذلك تمثل أفانين شجر الدوح بما ضم من ثمر وزهر في صفحات الماء الصّفوّ إذا كان الدوح مطلقاً عليه فإن اقتران طرق الغدير الدّوّحية بما يبدو من مثاها في صفاء الماء من أعجب الأشياء وأبهجها منظرًا . ونظير ذلك من المحاكاة من حسن الاقتران أن يقرن بالشيء الحقيقي في الكلام ما يجعل مثلاً له مما هو شبيه به على جهة من المجاز تمثيلية أو استعارية كقول حبيب :

دِ مَن طالما التقت أدْمَعُ المُرْنِ عليها وأدْمَعُ العشاق

(١) كلمة عسرة القراء هكذا : دامن !

(٢) جمع مذنب : مسيل الماء في الخفيض .

وقول ابن التنوخي :

لما ساءنى أن وشحتنى سيوفهم وأنك لى دون الوشاح وشاح

فحسن اقتران أدمع العشاق ، وهي حقيقية ، بأدمع المزن وهي غير حقيقية ؛ واقتران الوشاح الذي هو حقيقة بالوشاح المراد به التزام المعتنق وهو غير حقيقى يجرى في حسن موقعه من السمع والنفس مجرى موقع حسن اقتران الدوح الذى له حقيقة بمثاله في الغدير ولا حقيقة له من العين ، فإن المسموعات تجرى من السمع مجرى المتلونات من العين .

إضاءة :

[١٤٩ ب]

وأما تخيل الشيء نفسه بالقول المحاكى له فكأن نسبته إلى النفس والسمع نسبة إفصاح الزجاجة عما حوتّه وإفشافها سرّاً ما أودعته إلى العين من تماثيل في الشّمّع ذوات الأنوار ، أو الأدواح الخضر ذوات النوار في صفحات الماء ما ليس لها لرؤية صور هذه الأشياء حقيقة ، لأن حال معاينة أشكال هذه الأشياء في المياه أقل تكرراً على الإنسان من مشاهدة حقائق تلك الصور التي لها أشد استطرافاً . وأيضاً فإنه يقع في اقتران تمثال الشيء المستحسن به من التشاكل نحو مما يقع بين اقتران بعض المتلونات ببعض . وأيضاً فإن محاكاة الشيء بغيره أطرف من محاكاته بصفات نفسه وهي أكثر جدة وطراءة منها ، فكانت محاكاته بها أطرف من محاكاته بصفات نفسه . فلهذا وما ذكرنا فيما تقدّم ولما نذكره بعد في قوانين المعاني والنظم والأسلوب وما يقع في كل ذلك من إبداع التخاييل وحسن الهيئات التي هي أعوان للتخاييل المعنوية على ما يراد من تأثر النفوس لها — حسن موقع الأقاويل الشعرية من النفوس .

تنوير :

واعلم أن منزلة حسن اللفظ المحاكى به وإحكام تأليفه من القول المحاكى به ومن المحاكاة بمنزلة عتاقة الأصباغ وحسن تأليف بعضها إلى بعض وتناسب أوضاعها

من الصور التي يمثلها الصانع . وكما أن الصورة إذا كانت أصباغها رديئة وأوضاعها متنافرة وجدنا العين نابية عنها غير مستلذة لمراعاتها ، وإن كان تخطيطها صحيحاً . فكذلك الألفاظ الرديئة والتأليف المتنافر وإن وقعت بها المحاكاة الصحيحة فإننا نجد السمع يتأذى بمرور تلك الألفاظ الرديئة القبيحة التأليف عليها ، ويشغل النفس تأذى السمع عن التأثير لمقتضى المحاكاة والتخيل . فلذلك كانت الحاجة في هذه الصناعة إلى اختيار اللفظ وإحكام التأليف أكيدة جداً .

المرابطون في الثغور البرية العربية الرومية عند جبال الطوروس في صدر الدولة العباسية

للدكتور محمد عبد الهادي شعيرة

الجبهة الحربية التي نقصدها في هذا البحث عبارة عن منطقة صغيرة نسبياً من ثغور الدولة العباسية المختلفة ، بل هي عبارة عن منطقة صغيرة من نظام الدفاع الشامي المصري الأرمني أمام الجبهة الرومية . إنها المنطقة الصغيرة الواقعة عند الحدود المشتركة بين العرب والروم ، ويحدها الفرات شرقاً والبحر المتوسط وجبال الطوروس غرباً .

وأخبار هذه الجبهة تكثر بصفة خاصة في السنوات التالية لقيام العباسيين بسبب ما وقع لها من أحداث ، فإن الروم انتهزوا قيام الثورة العباسية فدمروا قلاع الثغور العربية تدميراً يكاد يكون تاماً . وكان على العباسيين أن يسارعوا بعد استقرار أمرهم إلى بناء المنطقة من جديد ، وبفضل هذه الحوادث تجمعت لدينا أخبار لم يستغلها بعد أحد من المؤرخين ، مع أنها ترسم صورة جليلة للجهود الجبّارة التي كانت تبذلها الدولة لحفظ حدودها . وهذه الجهود ليست مع ذلك إلا جزءاً من مجموعات مماثلة من الجهود ، تبذلها الدولة في الجبهات المختلفة المماثلة . وهي جهود لا يكاد يتصور الباحث مداها لأول وهلة . فإذا تيقن منها وجدها مثالا فريداً يجب أن يسجل كمثال لجيئنا الحاضر .

أما القائمون بهذا الجهد فهم أربعة خلفاء : المنصور والمهدي والهادي والرشيد . ولا شك أن المنصور هو واضع الخطة ، وأن خلفاءه جروا من بعده في نفس طريقه .

* * *

وأهم الحصون في القسم الشرقي من المنطقة هي : قاليقلا ، وكمخ ، وقلوذية . أما قاليقلا وكمخ فهما بابان مفتوحان إلى أرمينية يجب أن يستوثق منهما كل من يتولى الدفاع عن أرمينية . أما قلوذية فهي باب يدخل منه العرب إلى إقليم عمورية المشهورة في الشعر العباسي ، وإن كان البعض يذكر أنها تقع على الفرات جنوب شرقي ملطية .

أما المنطقة الوسطى فلها ثلاثة حصون هامة كالثلاثة السابقة وهي : الحدث ، وزبطرة ، وملطية . وهي قلاع هامة يتوقف عليها أمن الجزيرة ، وأقصد إقليم الجزيرة المتمم للشام ، وأقصد بالشام كل بلاد الشام الواقعة بين أيلة وجبال طوروس . وللمنطقة الغربية ثلاثة حصون أخرى : هي المصيصة وطرسوس وأذنة ، وهي حصون تحبى الطريق الساحلى الآتى من أرض الروم إلى الشام .

وقد اكتفينا بذكر الحصون الهامة مع العلم بأن لكل حصن حصوناً صغيرة فرعية تعرف باسم «المسالح» ، ويذكر البلاذرى المسالح ذكراً عابراً في باب الثغور الشامية .

وهذه المنطقة كلها عبارة عن المنطقة التي عرفت في أيام الرشيد باسم الثغور . وإلى جنوبها تقع منطقة دفاعية أخرى تعرف باسم العواصم . وبحسبنا منصب على الثغور دون العواصم .

وحد منطقة الثغور كما رسمه ابن الفقيه (ص ١١١) هي منبج من ناحية وأنطاكية من الناحية الأخرى : فما كان إلى الشمال فهو من الثغور ، وما كان إلى الجنوب فهو من العواصم ، ويمر هذا الخط الفاصل على الجومة وقورس وتيزين . وهذا الخط الفاصل معتبر من العواصم ، لأن مركز العواصم هو مدينة منبج .

* * *

ونقطة المبدأ التي نتخذها هي آخر أيام بنى أمية وابتداء الأيام العباسية . فقد انتهز الروم انشغال الناس بالانقلاب العظيم الشامل فقدموا في عام ١٣٣ هـ بجيوش عظيمة وخربوا جميع الحصون الثغرية الإسلامية في سنة واحدة في شيء من السهولة . وفي هذه الحملة قاد الإمبراطور قنسطنطين الخامس الجيوش بنفسه . فاستسلمت له القلاع ، لا عن ضعف تحصيناتها ، بل عن يأس من المدد (البلاذرى ١٦٨) واشترط على المرابطين إخلاء القلاع ، وقد حدث في ملطية أن وقف الجند الرومى صنفين وسيوفهما متشابكة ليمر من تحتها أهل الحصن . وعلى هذا النحو خرب الروم النظام الدفاعى العربى وأثقلوا الوطأة عليهم على نحو لا مثيل له من قبل .

فخربوا في خط الفرات ما حول شمشاط ، وانتزعوا من العرب كنج ، وهدموا حصن قلوذية ، وخربوا كذلك حصون المنطقة الوسطى الواقعة بين الفرات والبحر

وهي حصون مرعش والحدث وزبطرة . وكذلك نهبوا ما حول المصيصة ، وأكملت الزلازل عملهم فتشقق سور المصيصة . وكذلك خرب الروم جسر سيجان (ولم يكن العرب بنوا أدنه ولا طرسوس منذ الفتوح إلى الآن) . وبهذا أصبح النظام الثغرى العربى كله محروماً من التحصينات خالياً من المرابطين . وكان الخليفة المنصور هو أول من استطاع من العباسيين أن يعيد الموضع إلى ما كان ، عليه ثم أتم عمله من بعده .

فإنه اهتم بشمشاط ، واسترد كنج من يد الروم ، وبنى ملطية وجعل لها مسلحتين قريبتين ، كما بنى قلوذية وتم له بذلك إعادة خط الفرات إلى ما كان عليه . وكذلك بنى المنصور في المنطقة الوسطى مرعش وزبطرة (أما الحدث فبنيت في أيام المهدي وسميت بالمهدية . أما الخط الساحلى فقد بنى المنصور فيه المصيصة وأذنه فعادت المنطقة إلى ما كانت عليه من قبل) .

فإذا صرفنا النظر عن الترميمات والتدعيمات فإن الدولة العباسية استحدثت مدناً ثغرية جديدة ، وبفضل هذا الإنشاء زاد الثغر حصانة واتساعاً وأمناً حتى صار منطقة كبيرة عامرة . والإنشاءات هي عين زربة والكنيسة السوداء والهارونية وكفريا وحصن منصور وطرسوس .

وتقع كل هذه الحصون الجديدة (ما عدا واحداً هو حصن منصور) في المنطقة الساحلية المقابلة لتيمة بيزنطى هو تيم أناتوليا . فإذا ربطنا هذه الحقيقة بخبر وارد في بناء طرسوس هو أن الروم كانوا يريدون التقدم—وبناء طرسوس كان لنا أن نستنتج أن إنشاء الحصون الإضافية كان يقابل تهديداً رومياً . وكان القصد من الإنشاء إذن هو دفع هذا التهديد . ونتج عن كل هذا الإنشاء الجديد أن صار الثغر أعظم عمراناً وصار من الممكن جعله قسماً إدارياً حربياً قائماً بذاته والاستعاضة به عن نظام الأجناد الشامية الذى انتهى بنهاية بنى أمية .

* * *

المنطقة كلها حربية :

وتدل أخبار البناء والإسكان على حقائق هامة كبرى تتلخص :

(١) في أن الصفة الحربية تمتد على إقليم الثغور كله ، وأن فكرة الجهاد أو الغزو (والمعنى واحد) هي الأساس الذي يستوجب الصفة الحربية .

(٢) كما تتلخص في أن الدولة هي التي تتولى كل شيء في المنطقة الثغرية : الأمن ، والطرق ، والريف المؤنس ، والقلاع والمدن ومنازل الجنود ومعونة الناس عند القحط ، ومعونة الجند المرباط على تكاليف الحياة . ونستطيع بعد ذلك أن نقرر في اطمئنان أن الدولة لم تلجأ قط إلى المجهود الفردي . ولنتناول إذن جهود الخلفاء ناحية بعد ناحية :

اختيار الموقع :

من البديهي أن النقاط الاستراتيجية في منطقة معينة لا تكاد تختلف باختلاف العصور ، وفعلاً قد جاءت المدن الثغرية العباسية في نفس أماكن المدن الثغرية الأموية تقريباً أو على الأساس القديم السابق على الإسلام .

ولكن ارتياد المنطقة كان لازماً لاختيار ما يجب البدء به ، وكذلك يلزم ارتياد موضع الحصون لتحديد طريقة البناء . وقد ارتاد القواد منطقة الحدث وطرسوس وأدى الارتياح إلى قرار : هو ضرورة البدء ببناء الحدث قبل طرسوس . كما تقرر عند العزم على بناء طرسوس أن تبني المدينة على شبه جزيرة بين مجري ماء في مكان ضيق يتسع فقط لمائتي منزل عدا الدروب والمسجد والتحصينات والصحاريج والأهراء وغير ذلك من المرافق العامة ، فكانت مجارى الماء بمثابة خنادق طبيعية بطرسوس وكانت المداخل إلى المدينة المحصنة من جهة واحدة مما يسهل الدفاع عنها .

والإسراع في ارتياد المنطقة وفي تعميرها أمر ضروري ، وكذلك لا بد من الوقوف على خطط العدو . فقد حدث عند تأخير بناء طرسوس عن بناء الحدث أن المسلمين علموا أن الروم ينوون السبق إلى المكان لإقامة تحصينات فيه وشحنها بالجنود . فسارعوا إلى البناء .

ولا تسجل النصوص وصفاً لبقية الأعمال التمهيدية وإن كان افتراض وجودها أمراً حتمياً .

البناء :

أما القيام بالبناء تنفيذاً للخطة المرسومة فهمة شاقة جداً ، وتدل النصوص على أن البناء في الثغور ليس كالبناء في أى مكان . فإن الوضع الحربي يتطلب أن يكون البناء صيفاً لا شتاء ، وأن يتم في نفس الفصل ، وأن ينظم إساكنه وأن تنزله الرابطة في نفس الفصل ، وأن يزود بالمرافق الحيوية . وكل ذلك في شهور قليلة . ويشترط كذلك ضرورة الحراسة الحربية اليقظة الكافية لحراسة المدنيين القائمين بالبناء وهم حشد وافر العدد بحيث يبني مدينة محصنة . ويجب أن يفترض الجيش الحارس احتمال تدخل العدو لمنع التحصين . ولهذا يعنى الخلفاء بأن يكون الجيش الغازي أكبر من العادة .

وقد بلغ الجيش الذي حرس البناء عند بناء ملطية سنة ١٣٩ هـ سبعين ألف مقاتل ، حشدتهم الدولة من أهل خراسان وأهل الشام وأهل الجزيرة . أما المدنيون اللازمون لبناء ٢٠٠ منزل وأسوار محصنة ومرافق عامة كما في حالة طرسوس ، ثم المدنيون اللازمون لتموين المدنيين والحريين فلا يمكن أن يقلوا بحال من الأحوال عن ٩٠ ألف رجل مع استمرار سير القوافل من دواخل البلاد إلى ثغورها .

والجموع إذن لا يقل عن ١٥٠ ألفاً ، وهم يمثلون مدينة كبيرة متحركة تعمل لهدف واحد .

والجد في العمل والإسراع فيه ضروري للأمن وضروري أيضاً للتقليل من التكاليف . والحد الأقصى لإتمام عملية البناء كلها لا يمكن أن يتجاوز سنة أشهر لأن الخدمة العسكرية إن زادت عن هذا الزمن اعتبرت « تجميراً » ، ولم تسجل المصادر أن العباسيين كانوا « يجمرون البعوث » .

أما طريقة العمل فهي تقسيم العمل بين العمال وتشجيعهم على سرعة الإنجاز بالمكافآت ، فيقول أحد الرؤساء : « من سبق إلى شرفة من شرفات السور فله كذا » كما حدث عند بناء ملطية . وكان من الضروري أيضاً أن يحس الجميع صغيرهم وكبيرهم بضرورة الجد والمساعدة حتى كان القائد الأعلى للجيش الغزو ربما حمل

الحجر بنفسه حتى يناوله البناء ليكون أسوة صالحة لغيره ، وليزيد العمال حماسة وجداً .

وهذه الطريقة في بناء الثغور طريقة عامة ، مثال ذلك أنه عند ما أراد صاحب القيروان تحصين مدينة طينة ضد الخطر الخارجي حشد لذلك جيشاً كبيراً .

مادة البناء :

ويكون البناء بالحجر دائماً بالنسبة لأسوار المدينة وأبراجها وقلعتها الرئيسية . والمصادر لا تذكر إلا حالة واحدة أريد فيها بناء السور باللبن ، فقشلت التجربة وما كاد يدخل الشتاء وتسقط الثلوج حتى تشقق السور ، وزاد الطين بلة أن العدو علم بالأمر فانهز الفرصة وأغار على المدينة فأعيد البناء بعد ذلك مرة أخرى بالحجر .

وكذلك تبنى الصهاريج بالحجر ، أما الأهرام والمساجد فتبنى عادة بالحجر . أما المساكن فلا نص عليها . ومن الممكن أن تبنى باللبن أو الآجر أو الحجر على حد سواء بحسب الإمكانيات المحلية . ولكن اللبن يكتفى للغرض وهو أقل تكاليف .

ماذا يبنى ؟

لا شك أن السور أهم عنصر في البناء من ناحية الأمن ومن الناحية الهندسية ويتوقف شكله — استدارة واستطالة — على وضع الأرض التي يبنى فيها . والسور هو الذى يضطر المهندسين إلى تصغير المساكن وتضييق الطرقات . فإنه كلما اتسع استنفدت نفقات كثيرة . ولهذا كان المهندسون قديماً عند ما يخططون المدن يقتصدون في الساحات العامة فيكتفون بالمسجد مكاناً عاماً للاجتماعات والدراسة والعبادة في وقت واحد .

والأهرام والصهاريج عنصر هام آخر .

أما المساكن فتكون بقدر حاجة الدفاع أو بمعنى أدق بقدر عدد الرابطة الدائمة . وتبنى المساكن على أنماط ذات أسماء مختلفة : —

أنماط المنازل :

تسجل النصوص ثلاثة أنواع من المنازل :

(١) الخانات .

(٢) والخطة .

(٣) والعرفات .

ولا يوجد لدينا تعريف محدود لكل نوع من هذه الأنواع ، اللهم إلا المدلول اللغوى لكل مصطلح وبعض استعمالات الألفاظ .

أما الخانات : فنحن نتصورها مجموعة مساكن على شكل خان ، بمعنى أنها تلتف حول ساحة مشتركة . والراجع أن هذا النوع من المساكن ينفع لرابطة مؤلفة من أسر . وشكل الخانات معروف اليوم في كرمانشاه وهمدان على طريق بغداد — طهران .

أما الخطط فتكون الواحدة منها بحسب النص ٢٠ ذراعاً في مثلها ، وهذه المساحة بحسب رقمها تتسع في تقديرنا لأسرة صغيرة أو لعراقة . وقد أنشئت طرسوس على أساس الخطط فكانت ٤,٠٠٠ (أربعة آلاف) خطة . وقد نزل في هذه الخطط ٥,٠٠٠ مقاتل : ٣,٠٠٠ منهم من أهل خراسان ، وألف من أهل المصيصة ، وألف من أهل أنطاكية . فكان ثلاثة أضعافها من الفرس ، والباقي من العرب الذين كانوا مرابطين في المصيصة وأنطاكية .

وتوزيع السكان على الخطط يحتمل أن ينزل ثلاثة أرباع العدد بأسرهم لكل مقاتل منهم خطة هو وأسرته ، وأن ينزل الباقي جماعات ممن لا أسر لهم . أما العراقة فالمعروف بحسب النصوص أنها تتألف من عشرة رجال إلى خمسة عشر رجلاً . وقد جاء في وصف العراقة أنها تتألف من أربعة بيوت (بمعنى حجرات) بيتان سفليان وبيتان علويان وإصطبل . وتقسم العراقة على الحجرات يجعل المعدل ثلاثة أفراد لكل بيت . ونفهم من النص أن الإصطبل مشترك بين الجميع .

أصناف السكان :

والسكان جند على أصناف هي :

(١) القرض .

(٢) الندبة .

(٣) البعوث .

أما القرض ، فاسمهم مشتق من فرض بمعنى جعل له عطاءً مفروضاً في ديوان الجند ، ومن نفس الفعل اشتق اسم الفارض وهو الذي يجمع الراغبين في الجندية ويفرض لهم في ديوان العطاء ، والعارض عامل آخر يستعرض الجند للكشف عن لياقتهم وعن آلائهم الحربية .

أما الندبة فهم طائفة مميزة من الجند يختارون لميزة خاصة فيهم . ومثال ذلك ما جاء بمناسبة المصيبة في العهد الأموي ، فقد روى أن عبد الله بن عبد الملك وضع بالمصيبة جنداً فيهم ٣٠٠ انتخبهم .

أما البعوث فهم غير القرض والندبة . فإن الطائفتين الآخرين يقيمان في المدينة الثغرية إقامة دائمة ، فهم مواطنوها . أما البعوث فهم عدد معين من الجند يعهد إليهم أن يخرجوا إلى ثغر معلوم كل عام ليقبلوا فيه طول الصيف ، ثم يعودون بعد ذلك إلى قواعدهم الأولى .

والبعوث صنفان :

(١) بعوث دورية مرتبة ذات عدد معين تصل في وقت معين إلى الثغر فتقيم طوال الصيف ، وهذا هو الصنف الذي ذكرناه آنفاً .

(٢) وبعوث استثنائية تنظم لمواجهة حالة معينة ويكون قدرها بحسب الحاجة . ومثال ذلك ما روى من أن الخليفة العباسي الهادي قطع ثلاثة بعوث حين نوى بناء الحداث ثم مات قبل أن ينفذوا .

امتيازات للمرابطين :

وقلاع الثغور تكون عادة بعيدة عن مركز الدولة فلا ينزلها إلا من برىء من الإنجذاب نحو المدن المركزية ، وتكون قلاع الثغور عادة هدفاً للعدو وللتدمير مرة بعد أخرى فلا ينزلها إلا المقاتل أو المتطوع الشجاع أو المستشهد أو التقى الورع .

والتشجيع والمكافأة من شأنهما أن يعينا هذه الطوائف على تحمل مشاق البعد والاستهداف للخطر . ولهذا الغرض جرت الدولة على تمييز المرابطين على غيرهم من الأجناد بما يأتي : —

(١) معونة يتلقاها المرابط عند البدء ليستعين بها على تجهيز نفسه للنزول في الموطن الجديد .

(٢) سكن تبنيه له الدولة يسعه ويسع أهله .

(٣) زيادة في العطاء الرسمي : وتكون هذه الزيادة بحسب الوارد في بعض النصوص عشرة دنانير .

(٤) إقطاع في ريف الثغر يتوسع المرابط به ، زيادةً على العطاء الرسمي .

ريف الثغر إقطاعات للرابطة :

ونصل إلى عناية الدولة بريف المدن الثغرية ، فنلاحظ أن الأراضي القريبة من الثغر تقسم إلى إقطاعات توزع على القرض وعلى الندبة . وقد ينال هذه الإقطاعات — إن وجدت إقطاعات زائدة — بعض المتطوعة . وبهذه الطريقة كان الجند حين يحمون أسوار مدينتهم يحمون في نفس الوقت أموالهم الخاصة .

وقد يحدث أن لا توجد زيادة في الإقطاعات ، وأن يحتاج الموقع إلى زيادة الرابطة ، وعندئذ يلغى بند الإقطاع للجند . مثال ذلك أن الخليفة المهدي فرض لألفين من أهل المصيبة ولم يقطعهم لأنها كانت قد شحنت من الجند والمتطوعة . ومن قبل زاد المنصور رابطة هذه المدينة المحصنة أيضاً ٤٠٠ رجل . ولكن النص لا يحدث ذكراً للإقطاع . ومن قبل ذلك كان أبو العباس قد فرض بنفس المدينة المحصنة ٤٠٠ رجل زيادة في شحنتها وأقطعهم .

أهمية المصيصة :

أنشئت المصيصة الإسلامية عام ٨٤ هـ على الأساس القديم ، وأريد بها أن تكون سياجاً أمامياً لأنطاكية . وأنشئ بها مسجد « فوق تل الحصن » ، وجعلت كنيسها هرياً ؛ ثم اهتم بها الخليفة عمر بن عبد العزيز وبنى لها صهرجياً ونقش اسمه عليه وبنى لها مسجداً . واهتم عمر كذلك بضاحية من ضواحي المصيصة هي كفرييا الواقعة على الضفة الشرقية لنهر جيمان (بريا موسى قديماً) وحصن هشام « الربض » عند المصيصة - ويذهب لسترانج إلى أنه ربض كفرييا ، على حين نعتقد أن المقصود حي جديد . وكذلك أنشأ هشام للمصيصة عند الساحل حصن المثقب على الأساس القديم ، والمسافة بين المصيصة والمثقب مرحلة واحدة ، وكذلك أنشأ مروان - آخر خلفاء بني أمية - حصن الخصوص في ربض من أرباض المدينة . ونستطيع على ضوء هذا الاهتمام المستمر أن ندرك أهمية المصيصة في العصر الأموي وأنها كانت قاعدة مركزية لعدة حصون قريبة حوها . غير أن أكثر أهل المصيصة هجروها عند ما شقت الزلازل تحصيناتها في أول قيام الدولة العباسية ، وانضاف إلى ذلك تدمير الروم لكثير من مدن الثغور وإغاراتهم على نواحي المصيصة في نفس الوقت تقريباً . والراجح أن المدينة تخربت حتى أنها لما عمرت سميت باسم جديد هو المعمورة .

ثم غنى الخلفاء العباسيون الأولون بالمصيصة ، فقد ازدادت أهميتها بعد تدمير الروم للثغور ؛ وسارع أبو العباس ففرض بها ٤٠٠ رجل زيادة في شحتها وأقطعهم ، ثم كان المنصور أقدر على الاهتمام بها بعد استقرار الدولة فإنه أمر بعمارها وسمها حين تمت سنة ١٤٠ بالمعمورة ، وبنى لها مسجداً جامعاً جعله مثل مسجد عمر بن عبد العزيز مرات وبناه في موضع هيكلي كان بها ، وفي هذا قرينة على أن المدينة صارت أعمر مما كانت في أيام بني أمية . لكن المنصور نقل أهل حصن الخصوص القريب إلى المصيصة وأعطاهم بها خططاً تعويضاً عن منازلهم الأولى وأعانهم على البناء ، ويدل ذلك على أن خطة المنصور أساسها الاكتفاء بالمصيصة بعد تكبيرها عن الحصون المساعدة القريبة . وقد زاد المنصور

في رابطتها عدة مرات ففرض ٤٠٠ رابط ثم فرض لألف ثم نقل إليها أهل حصن الخصوص . ثم اهتم المهدي بالمدينة فرم أسوارها ومسجدها وزاد في شحتها ؛ ثم وسع المأمون مسجدها أيام ولاية عبد الله بن طاهر « المغرب » (والمغرب هنا بمعنى الشام ومصر) . وهذا قرينة على أن سكان المدينة صاروا أكبر مما كانوا . وتقدير عدد السكان ممكن ، فإن مجموع الزيادة في المرابطين على عهد العباسيين يبلغ ٤,٣٠٠٠ رابط بحيث يمكن أن نقدر جند المدينة القدماء والحديثين بنحو ٦,٠٠٠ رابط فإذا ضربنا هذا الرقم في ١٠ كان سكان المدينة نحو ٦٠ ألفاً .

ولا تتم صورة المدينة الثغرية إلا بذكر علمائها : فقد ذكر ابن سعد في « طبقاته » ١٢ عالماً في الفترة المحددة بين حكمي الرشيد والمأمون . ولا يجتمع مثل هذا العدد إلا في مدينة ذات عمران عظيم ؛ كما أن وجودهم بالثغر فضلاً عما بالبلاد الداخلية من علماء يثبت مقدار الحيوية العلمية ، كما يدل على أن أقاليم الحدود نفسها كانت صورة طيبة للمدن الكبرى تطالع الداخلين إلى بلاد الخلافة بصورة مشرفة .

العناية بالأمان (الرباط والغزو) :

والحياة إنما تنمو مع الاطمئنان والأمن ، والمفروض أن الرابطة هي الحامية الدائمة المقيمة بالمدينة المحصنة صيفاً وشتاءً ، وأن الرابطة كافية للدفاع عن الأسوار قادرة على الصبر وراءها مدة كافية إلى أن تصل إليها الأمداد .

ويضاف إلى ذلك وصول « طوابع » من الجند كل صيف لتقييم طول مدة الدفء ولتعود مع حلول الشتاء ، لأن غارات العدو تتوقع وقت الدفء .

ويضاف إلى ذلك قدوم الجيوش الغازية كل عام بصفة منتظمة لتقييم في مناطق الثغر أو لتغزو ما وراءه . ومثال ذلك ما حدث عام ١٤١ بالنسبة لمطية فقد قدم الجيش الغازي على حسب عادته السنوية فربط عندها طول الصيف ، وكان الناس يتهيئون السكنى بها ، فلما رابط الجيش هناك ذاك العام كانت النتيجة أن رجع إليها ورغب في سكنها من كان هجرها من أهلها عند ما خربها الروم .

ومن هنا نقرر أن إقبال الناس يزداد كلما أحسوا أن مناطق الثغر آمنة ، وأن احتشاد الجيوش في الثغور يؤدي إلى نتيجة مزدوجة : إطمئنان السكان وإخافة العدو .

طرق الغزو والعناية بها :

وكذلك عنيت الدولة بطرق الغزو ؛ والطرق التي تؤدي إلى مدن الثغر المحصنة معروفة . وقد اشتهر منها طريقان تسميها المصادر بالدروب ، وهما درب بغراس ودرب الحدث .

وكانت الطريق في عقبة بغراس طريقاً مستدقة تشرف على الوادي من عل وقد حدث أن سقط حمل امرأة من الطريق إلى حضيض الوادي ، فسميت تلك العقبة عقبة النساء ، وأفهم أنها كانت تخيف النساء . ولهذا بنى المعتصم على حد تلك الطريق حائطاً صغيراً من حجارة (البلاذري ص ١٦٧) . وكذلك بنى لدرب الحدث حائط لطريقه .

إيناس الطرق والريف :

وتحرص الدولة كذلك أن يمر طريق الغزو بجهات مؤنسة غير موحشة . فإن الخلو من الحياة يوحش الجند أيضاً . وقد عابحت الدولة الإيخاش بعدة وسائل : —
١- تشجيع أهل الذمة من الأرمن خاصة على الاستقرار بريف الحصون الثغرية ليتولوا أمور التجارة ونحوها من المصالح المدنية ، فإن الروم في عملياتهم كانوا لا يتعرضون لهم .

ب- إنشاء فقط حراسة محصنة تعرف بالمسالح أو المراقب وتوضع عند نقط مختارة من الطريق . والمصادر لا تتكلم عنها في العصر العباسي الأول ، ولكننا نعلم أنها كانت كثيرة فيما بين أنطاكية والمصيصة في العصر الأموي .

ج- إنشاء حياة رعوية على طول الطرق المؤدية إلى المدن الثغرية لكي تقوم على جوانبها آثار الحياة والحركة ، وقد عني الخليفة المنصور بذلك جرياً على سنة بني أمية . وقد كان بنو أمية نقلوا من السند رعاية وجواميس إلى بطائح العراق قرب البصرة ، وهم الزط والسيابجة ، وهم فرع من البوهيميين أو الغجر ، ثم نقلوهم بعد

ذلك إلى المصيصة وعين زربة . فلما اضطرب الأمن أثناء الثورة العباسية استولى الناس على هذه الجواميس التي كانت ملكاً للدولة حتى إذا استقرت الدولة العباسية وابتدأ المنصور يهتم بأمر الثغور أمر الناس برد هذه الجواميس فأخذت ممن كانت عنده . وأصل جواميس المصيصة ٨,٠٠٠ جاموسة استجلبت أيام عبد الملك ويزيد ابن عبد الملك ووضعت بين أنطاكية والمصيصة ووصلت عند ما عني بها العباسيون إلى منطقة عين زربة في شمالي المصيصة . ولا شك أن الجواميس والرعاة تكاثروا في العهد العباسي الأول .

المتطوعة : عنصر غير موجه :

كل شيء إذن موجه ، فلا بناء ولا إقطاع ولا طريق ولا رعاية ولا جند إلا كانت الدولة من ورائه . ومع ذلك فقد كان يوجد وسط هذه العناصر الموجهة عنصر هام جداً غير موجه هو عنصر المتطوعة . وهم أصناف يتطوع كل صنف منهم بحسب قدرته وحماسته . فمنهم من يقصد الثغر ليقم فيه إقامة دائمة فيكون من حيث الإقامة كالفرس والندب دون أن يكون له فرض مرتب في الديوان . ومنهم صنف يتطوع للإقامة الفصلية كالبعوث الفصلية ، ومنهم صنف يتطوع للغزو في مدة الغزو التي تبلغ شهراً أو شهرين .

والمتطوع رجل عابد تقى قد يكون شاباً صالحاً للجنديّة أو فارساً قادراً ، وقد يكون شيخاً غير صالح للجنديّة ، وقد يكون امرأة ، فيكون الانتفاع من الشيوخ والنساء عن طريق تكثير العدد . مثال ذلك أن ثغراً حوصر والجند فيه قليل ، فلبست النساء العمام ، وقمن على الأسوار لإيهام العدو بكثرة المدافعين عن المدينة . والمتطوعة قد يشتغلون بأشغال مختلفة فمنهم العلماء أيضاً ، ومنهم من يتكسب ببعض الأعمال . وهم مهمما يكن حالم يبرزون بوجودهم فكرة خاصة هي فكرة العبادة والغزو ، ويشيعون في المدن الثغرية جواً خاصاً من الروحانية لا يمكن خلقه بدونهم . وهم الذين جعلوا للنظام الثغري الإسلامي طابعاً دينياً خاصاً منضافاً إلى الطابع الحربي .

الحركات الحربية في منطقة الثغور :

ونريد هنا أن نسجل تحركات الجند بالغزو بصرف النظر عن الحملات التي تتجاوزها وعن أهدافها . فإن الأهداف الحربية لها مجال آخر قد نصل إليه في بحث آخر .

وقد ذكرنا أن الرابطة الدائمة في المدن الثغرية تتألف من « الفرض » و « الندبة » وهي عنصر ثابت .

وينضاف إليها عنصر متحرك هو « الطالعة » - والجمع طوالع - ثم الجند الغازي صيفاً أو شتاءً وهو الأساس في الحملات المعروفة باسم الصوائف والشوائف . وقد يكون الجند الغازي هو الجند العادي الذي تقع عليه النوبة في الغزو . وقد تهتم الدولة بالغزو لبعض الأسباب فتضيف إلى الجند الغازي حشداً جديداً تجمعها عن طريق « ضرب البعوث » على بعض الأقاليم .

أما الطالعة فعبارة عن رابطة فصلية تقدم إلى الثغر من المدن الخلفية الآهلة لتربط في ثغر معين مدة الصيف عادة وهو الفصل الذي تقع فيه الحروب ، حتى إذا دخل الشتاء عادت الطوالع إلى قواعدها الخلفية .

أما جند الغزو فقد يقيم عند بعض المدن الثغرية وقد يتجاوزها إلى أرض العدو . وحركاته العادية في الفصول الدافئة ، ولا تكون في الشتاء إلا للحاجة القصوى .

وهذه الحركات حركات مرتبة تتكرر دون انقطاع . ويكون الانقطاع فقط في حالات الفتنة عند ما يضطرب كل شيء . أما في السلم فإن الانقطاع يعتبر تقصيراً موجباً لعقاب المسئول عنه . فقد عزل أحد ولاة خراسان لأنه ترك الغزو في سنة من السنين ، وكذلك عوقب أحد القواد لأنه تأخر بالغزو البحري إلى أن دخل فصل الرياح الصارفة فغرق الأسطول ونجا هو فكان عقابه الإعدام . فإذا ورد في مصادرها أنه لم يقع غزو في عام عادي دون تعليق ، فغنى هذا في نظري أن وإلى الثغر اقتصر على الحركات العادية الدورية ولم يدخل أرض العدو ، وإذا احتج بعض الولاة بضرورة لزوم الثغر والبقاء في مقر ولايته فإن حجته وجهية إلى حد كبير . وعلى هذا الأساس الذي نستنبطه من أحوال الثغور نفهم العبارات

المقتضية الواردة في مصادرها بشأن الغزو . وإذن فهناك حركات حربية حتمية لا مفر منها وإلا انعزلت الروابط الدائمة وانقطعت عن الدواخل التي تدافع عنها ، وصارت عبارة عن مجرد خلوات يستقر فيها فرسان .

الحياة الاجتماعية :

١ - وينضاف إلى ذلك أن الحياة الاجتماعية في الثغور مبنية على هذه الحركات الحربية الرتيبة فهي التي تحدث الأمن والانتعاش وتقطع السكون التام .

فإذا ذابت الثلوج وأقبل الدفء أقبلت معه الحركة ، فجاءت « الطوالع » بالمائات التي تستقر في بعض المدن الثغرية الهامة ، ثم جاء بعده الجند الغازي بالآلاف من الجند ليعسكر في ضواحي المدن أو في أرجاء قريبة منها . وتأتي معهم الأحاديث والأخبار والبضائع والحيوية . ويأتي معهم من يوفرون لهم مرافقهم ، ومن يعقد الأسواق ، ومن يصنع ما يحتاج إليه الجند . وتزدحم الحياة في هذه الفصول وتتخذ طابعاً خاصاً فيه فرحة وصخب كثير وطمأنينة وانطلاق وحركة على الطرق وفي الريف وفي داخل المدن المسورة . ونتصور كذلك أن تضيق صدور بعض الناس بهذه الجلبة المفاجئة التي تقلق وداعة المنطقة وهدوءها . ومع كل ذلك فليس من الضروري أن يفيض كل شيء بالبشر ، فقد تنقلب الحيوية إلى حذر وخوف وقلق إذا دهم الثغر جيش العدو وانفرد بناحية بعيدة عن الحشود الثغرية ، فيكون أقل ما يصيب المدينة المسورة نهب بعض محاصيلها . وقد تؤخذ المدينة فيكون الجلاء عنها . والواقع أن سكان الثغر لا يمكن أن يتجردوا من القلق بسبب الاحتمالات الممكنة . ولكن أهل الثغور من ناحية أخرى قوم ذوو حصانة ضد هذا القلق بما روضوا عليه أنفسهم من التوجه للجهاد ومن الاستعداد للاستشهاد في سبيل الله .

ب - يمثل سكان الثغر كل شعوب المشرق الإسلامي في هذا الوقت : فمنهم عرب من الجزيرة والشام ، ومنهم فرس من خراسان وهذان هما العنصران الرئيسيان في العصر العباسي الأول ، ومنهم متطوعة من المغرب ومن المشرق على السواء ، ومنهم زط وسياجبة وغيرهم . وهم حين ينزلون الثغر يربطهم رباط واحد هو رباط الفروسية والجهاد ، وهدف واحد هو الدفاع عن حد من حدود الدولة الجامعة لهم ، وتتجلى

الصفة الجامعة أيضاً في علماء المصيبة المدينة الثغرية فهم في الأصل من النجاة والبصرة والكوفة وبغداد ، ومن اليمن ومن خراسان .

ح - فليست جبهة الثغور إذن جبهة خاصة بالعرب وإن كانت من الناحية الحربية جبهة تدافع عن الشام والجزيرة وأرمينية ، غير أن التقاليد السائدة فيها تقاليد عربية خلقها العرب باسم مبدأ الجهاد منذ أن كانت الحماسة للهجرة طلباً للجهاد على أشدها أيام الخلفاء الراشدين . وبفضل هذه الحماسة عمرت الثغور البحرية والثغور البرية . ومن هذا المبدأ أخذت التقاليد الثغرية أصولها . فكان الرباط عملاً صالحاً وفرضاً يتعين على الجميع عند الضرورة . وكان المرباط يتوجه إلى الثغور وهو خالٍ من روح العريضة الغريزية في الأجناد غير العرب ، ونستطيع أن نبرز هذا الطابع إذا قارنا بين المرباطين في الثغور وبين الجند التركي في سامرا في أيام المعتصم وبعده . وهذا الفارق نتيجة تطور من ناحية ونتيجة وراثته من ناحية أخرى بحيث نستطيع أن نقرر أن الجندية بحسب التقاليد الأصيلة فرض يؤديه الفارس في شيء من التوقر والتواضع . وقد يبلغ التواضع بالفارس حد إخفاء دوره الهام في المعركة والزهد في التفاخر به .

ومن هنا سرى في الرباط نوع من التصوف .

د - والمدن الثغرية مدن صغيرة نسبياً محتاجة لصغرها إلى تقاليد صارمة كالشأن دائماً في كل البيئات المقلدة . وتنحصر هذه التقاليد في العبادة والفروسية والعمل . فالمسجد مركز تدور حوله الحياة الروحية وهو المكان الطبيعي لأهل الوقار . وإذا كان الناس يقلدون علماءهم دائماً فإن من العلماء من كانوا يقصدون الثغر ويقيمون فيه طلباً للرباط والتعليم . وقد كان جمهورهم الحريص على دروسهم كثيراً بحيث أمكن أن يوجد في المصيبة وحدها (بين سنة ٢٩١ - ٢٢٥) اثنا عشر عالماً كبيراً . ولا بد في هذه الحالة بالذات أن يكون المسجد كبيراً أو أن تتعدد المساجد .

أما الشباب فإنه يأخذ من هذه الحياة المثالية بنصيب ، ولكنه بطبيعته أميل إلى الفروسية وإلى تعلمها وتطبيقها بالمران عليها عن طريق ألعاب الفروسية .

أما أصحاب الحرف والتجار والفعلة والعبيد ونحوهم فكان همهم العمل ، لكنهم

لا بد أن يأخذوا بنصيب من حيوية المسجد ومن التعلم . ونحن نتصور حياة هذه الطائفة كحياة أمثالهم في مدينة تاهرت الخارجية كما صورتها تواريخ الخوارج . وقد كانت الثقافة الدينية من هوايات التجار في الجماعات الإسلامية وهي هنا في مدن الرباط أوجب .

أهداف المنطقة الثغرية :

لنا أن نتساءل عن هذه الأموال والجهود : ما هدفها ؟ والجواب على هذا السؤال لا يمكن أن يوجد في مصادرنا التاريخية . فإنها تقتصر على تسجيل الوقائع سنة بعد سنة . فعلى أن نستمد الجواب إما من كتب الأحكام السلطانية وإما من أحوال الثغور وظروفها .

(١) وهناك أولاً هدف مباشر مزدوج حرص عليه العباسيون الأولون من وراء هذا الإنفاق المتواصل : وهذا الهدف هو تعمير منطقة هامة نزل بها الخراب تقصد استخدامها قاعدة أساسية للدفاع دون سائر الشام ، وإنشاء نظام جديد غير النظام الأموي .

وقد تصفحت المصادر مراراً لأقع على العلة في إنشاء الثغور والعواصم وجعلها قسماً إدارياً خاصاً ، فلم أقع على شيء حتى ربطت بين نظام الأجناد الأموي ونظام الثغور والعواصم العباسي ، وتبينت أن النظام الثاني حل محل الأول وتولى القيام بدوره ، وأن نظام الأجناد الأموي اندثر بمجرد قضاء الجيوش الخراسانية العباسية الثائرة على قوة الجيش الأموي الذي كان عبارة عن جيش الأجناد الشامية فصار من الضروري البحث عن تنظيم جديد .

ونستطيع أن نلمس اهتمام الرشيد بهذا التنظيم من جعله العواصم والثغور لابنه القاسم ، ومن جعله في نفس الوقت ولي عهد إلى جانب الأمين والمأمون . والغرض من غير شك هو إبراز شخصية الثغور والعواصم وإظهار أهميتها .

(٢) أما الهدف العام للمناطق الثغرية في القرنين الأولين خاصة فهو هدف مستقل عن أهداف الصوائف والشوائب التي تدخل أرض العدو : وهذا الهدف هو جعل الثغر عنواناً للدولة الإسلامية . فالثغر يجب أن يمثل الفروسية والعلم وقوة

الحضارة الإسلامية . والدولة حريصة على إبراز قوته الدفاعية ولكنها حريصة في نفس الوقت على أن تبرز فيه القوة الحضارية أيضاً . وأساس هذا الازدواج هو الإيمان بأن للحضارة قوة أمضى من السيف في تأليف الشعوب المجاورة أو التحالف معها أو إخضاعها أو منع عدوانها .

ونحن نلمس هذه الحقيقة الهامة عند ما نستحضر أحوال إقليم « ما وراء النهر » وهو المعروف باسم تركستان وهو الآن جمهورية أوزبكستان . فقد كان هذا الثغر المدرسة الأولى للشعوب التركية الزاحفة نحو الدولة العباسية بفضل حيويته الحضارية وتمثيله للحضارة العربية .

أما بالنسبة للثغور العربية الرومية فإنها استطاعت أن تقنع الأرمن بمزايا الحضارة العربية وأن تضمهم إلى حلف العرب والدخول في عهدهم وأن تخلق بينهم وبين العرب تالفاً وتجانساً حضارياً دام قرناً طويلاً برغم اختلاف الدين . وبفضل هذه الصداقة العربية الأرمنية ضمن العرب وفاء الأرمن وضمنوا تفوقاً استراتيجياً على الروم ، قبل أن يقضى السلاجقة على استقلال أرمينية .

ولقد استطاع العرب منذ أيام عثمان وأيام بني أمية أن ينشئوا حلفاً مع أرمينية مداره التعاون مع الأرمن في الدفاع عن حدودهم الشرقية ضد الروم وتشجيع الأرمن في استقلالهم المذهبي عن الروم ، كما تعاون الأرمن والعرب على الدفاع عن الحدود الأرمينية الشمالية ضد الخزر . وقد استمر هذا الوضع إلى أيام الأسرة المقدونية البيزنطية دون أن يلحقه تغيير كبير ، حتى إذا ظهر السلاجقة كان للأرمن شأن آخر .

وقد يكون نجاح الثغور الشامية في نشر الصبغة الإسلامية أقل من نجاح الثغور فيما وراء النهر في أيام الأمويين والعباسيين ، ولكن طبيعة الثغور وتنظيماتها واحدة بصرف النظر عن النجاح والفشل .

وعلى ضوء هذه الحقائق نقرر أن النظام الثغري الإسلامي في القرون الأولى لم يكن نظاماً يرمى إلى التوسع بالقوة والقسر ، ولا نظاماً يراد به الفتح ، بل كان نظاماً يعتمد على إبراز الدفاع القوى وعلى الوسائل السلمية الحضارية . فكل ما حققت الثغور من نجاح فإنه يجب ألا ينسب لقوة الدولة الحربية وحدها بل إلى قوتها

الحضارية قبل كل شيء .
والخلاصة : أننا بفضل ما أوردت المصادر من أخبار متقاربة عن الثغور بسبب تخريب الروم إياها وبناء العباسيين لها وجدنا أمامنا مادة تاريخية كفيلة بإلقاء ضوء جديد على التنظيم الثغري - وهي مادة جمع بروكس أكثرها ولكنها لم تكن درست من قبله ولا من بعده .

وفي هذا البحث :

- (١) جمعنا مادة من شأنها أن تفيد الباحثين عن العمارة الحربية .
- (٢) وأثبتنا الصفة الحربية للمنطقة الثغرية .
- (٣) وأبرزنا قيام الدولة بنفقات وجهود فوق التصور ، وكان الباحثون من قبل قد أهملوا أمرها .
- (٤) وأبرزنا الناحية الثقافية في المصيبة خاصة والناحية الروحية بوجه عام وعرفنا القرابة بين الرباط هنا وفي المغرب عن طريق قيام هرثة بن أعين ببناء كل من طرسوس والمنستير .
- (٥) وفهمنا كيف استطاع نظام الثغور والعواصم أن يحل محل نظام الأجناد .
- (٦) وسجلنا اشتراك الفرس مع العرب في الدفاع عن الثغور الشامية الشمالية وحاولنا تحديد نسبة هذا الاشتراك عند الكلام على عناصر المرباطين في الثغر .

محمد عبد الهادي شعيرة

القاهرة .

أستاذ التاريخ الإسلامي

بجامعة عين شمس

١٩٦٠/١٢/١٥

المراجع

- ابن سعد : كتاب الطبقات الكبير ، نشره سخاو ، ليدن ، ١٩٠٤ ، ١٩١٢
 البلاذري : فتوح البلدان ، نشره دي خويه ، ليدن ، ١٨٦٣ - ١٨٦٦
 الطبري : تاريخ الأمم والملوك ، نشره دي خويه ، ليدن ١٨٧٩ - ١٩٠١
 بروكس : العرب في آسيا الصغرى (٦٤٠ - ٧٥٠) في مجلة الدراسات
 الهلينية ج ١٨ ، ١٨٩٨ : Brooks : The Arabs in Asia
 Minor; J.H.S. t. XVIII 1898.
 شعيرة : الصراع بين العرب والروم في القرنين السابع والثامن ، الإسكندرية
 ١٩٤٧ : Cheira : La lutte entre Arabes et
 Byzantins. Alexandrie, 1947.

التكامل في القصيدة العربية

للدكتور لطفى عبد البديع .

القصيدة بناء يتركب من العناصر والقوى التي تتظاهر على نحو يتم فيه تكامل المعاني الشعرية المتبلورة في حقائق لغوية ، فالعالم الذى تتألف منه القصيدة عالم متجانس تتلاقى أفكاره وتتعاقد في حركة مطردة .

وهذا يصدق على القصيدة العربية كما يصدق على سواها ، غير أن طبيعة العلاقة بين الأفكار تختلف باختلاف أنواع الإدراك الذى يسيطر على العالم الشعرى فيها . وقد أكثر النقاد في العصر الحديث من تعرضوا لبناء القصيدة العربية من الكلام على وحدتها ورأوا في تركيبها ما خيل إليهم معه أنها تفتقر إلى هذه الوحدة حتى صار ذلك يعد سمة من سماتها .

وأشار فارس الشدياق إلى شيء من هذا وهو يسخر حين ذكر أنه « لما ترجم المسيو دركات قصيدتي التي ملحت بها المرحوم أحمد باشا والى تونس وطبعها مع الترجمة كان بعضهم يسألني : هل اسم الباشا سعاد ؟ وذلك لقول في مطلعها .

* زارت سعاد وثوب الليل مسدول *

فكنت أقول : لا بل هو اسم امرأة . فيقول السائل . وما دخل المرأة بينك وبين الباشا ؟ وهو في الحقيقة أسلوب غريب للعرب^(١) .

والبحث في تركيب القصيدة يقتضى بيان الوضع الذى أقرها فيه النقد والتاريخ الأدبى ، فلقد نظر النقد إلى القصيدة من جهة علاقتها بالسامع أكثر مما نظر إليها من جهة علاقتها بالشاعر وسوى في ذلك بينها وبين الخطبة والرسالة ووضع النقاد ما يشبه القوانين التي ينبغى على الشاعر مراعاتها . « قال أهل البيان : ينبغى للمتكلم شاعراً كان أو كاتباً أن يتأنق في ثلاثة مواضع من كلامه حتى يكون

(١) « كشف الخبايا » ص ٣٠٣ .

أعذب لفظاً وأحسن سبكاً وأصح معنى ، أحدها : الابتداء — لأنه أول ما يقرع السمع ، فإن كان محرراً أقبل السامع على الكلام وإلا أعرض عنه ولو كان الباقي في نهاية الحسن ، فينبغي أن يؤتى فيه بأعذب اللفظ وأجزله وأحسنه نظاماً وسبكاً وأصححه معنى ويسمى حسن الابتداء ، وأحسنه ما ناسب المقصود ويسمى براعة الاستهلال .

وثانيها : التخلص — وهو الانتقال مما انفتح به الكلام إلى المقصود مع رعاية المناسبة ، وأحسنه أن يكون الانتقال على وجه سهل يختلسه اختلاصاً دقيق المعنى بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الأول إلا وقد وقع الثاني لشدة الالتئام بينهما . . .

وثالثها : الانتهاء — فيجب أن يختم كلامه ، شعراً كان أو خطبة أو رسالة ، بأحسن خاتمة حتى لا يبقى معه للنفس تشوق إلى ما يذكر بعد ، وقد قلت عناية المتقدمين بهذا النوع ، والمتأخرون يجهدون في رعايته ويسمونونه حسن المقطع ^(١) .

وعلى هذا المحور دار النقد القديم . فابن رشيق يحتج لحسن الافتتاح في المديح بأنه « داعية الانشراح ومطية النجاح ، ولطافة الخروج إلى المديح سبب ارتياح المدوح ^(٢) » .

والمأخذ التي أوردها ، وهي تصور رأي النقاد والمدحون ، تقوم على هذا الاعتبار فقد عيب على أبي تمام قوله في افتتاح قصيدته التي امتدح فيها أبا دلف بحضرة من كان يكرهه :

على مثلها من أربع وملاعب

« وكانت فيه حبة شديدة فقال الرجل : لعنة الله والملائكة والناس أجمعين » فدهش أبو تمام حتى تبين ذلك عليه ، على أنه غير مأخوذ بما قيل ، ولا هو مما يدخل عليه عيباً ولا يلزمه ذنباً على الحقيقة إلا أن الحوطة والتخفظ من خجلة الباردة أفضل وأهيب ، والتفريط أزدل وأخذل .

وعيب على جرير قوله وقد دخل على عبد الملك بن مروان فابتدأ ينشده :

(١) التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون (نقلاً عن المطول والإتقان) ج ١ ص ٣٨٨ ط الهند

(٢) العمدة ج ١ ص ١٩١ .

أتصحو أم فؤادك غير صاح

فقال له عبد الملك : بل فؤادك يا ابن الفاعلة . كأنما استثقل هذه المواجهة وإلا فقد علم أن الشاعر إنما خاطب نفسه . . .

ومن هذه الجهة بعينها عابوا على أبي الطيب قوله لكافور أول لقائه مهتدئاً وإن كان إنما يخاطب نفسه لا كافوراً :

كنى بك داء أن ترى الموت شافيا وحسب المتأيا أن يكن أمانيا ^(١) « قال : « ومن قبيح ما وقع لأبي نواس الذي أساء فيه أدبه وخالف مذهبه أن بعض بني برمك بنى داراً استفرغ فيها مجهوده وانتقل إليها فصنع أبو نواس في ذلك الحين أو قريباً منه قصيدة يمدحه فيها يقول أولها :

أربع البلى إن الخشوع لباد عليك وإني لم أخنك ودادي
ونختمها أو كاد بقوله :

سلام على الدنيا إذا ما قدتم بني برمك من راثحين وغاد ^(٢) « أما فيما سموه بالخروج وهو أن يخرج الشاعر من نسيب إلى مدح أو غيره بلطف تحيل ثم يتأدى فيما خرج إليه فقد عيب على أبي الطيب قوله :

ها فانظري أو فظني بي ترى حرماً من لم يذق طرفاً منها فقد وألا
عل الأمير يرى ذلي فيشفع لي إلى التي تركتني في الهوى مثلاً
قال : فقد تمنى أن يكون له الأمير قواداً ، وليس هذا من قول أبي نواس :

سأشكو إلى الفضل بن يحيى بن خالد هواناً لعل الفضل يجمع بيننا
في شيء لأن أبا نواس قال : « يجمع بيننا » ثم أتبع ذكر المال والسقاء به فقال :

أمير رأيت المال في نعمائه مهيناً ذليل النفس بالضم موقناً
فكأنه أشار إلى أن جمعه بينهما بالمال خاصة : يفضل عليه ويجزل عطيته

(١) نفس المصدر ج ١ ص ١٩٤/١٩٥ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ١٩٧ .

فيتزوجها أو يتسرى بها ، وأبو الطيب قال « يشفع » والشفاعة رغبة وسؤال ، ثم أتبع بيته بما هو مقو لمعنائه في القيادة فقال :

أيقنت أن سعيداً طالبٌ بدى لما بصُرت به بالرمح معتقلاً
فدل على أنه يشفع ، فإن أجيب إلى مساعدة أبي الطيب فذاك وإلا رجع إلى

القهر . . .

ونما سقط فيه أبو نواس ، وإن كان مليح الظاهر ، قوله يخاطب امرأة نسب بها :

لو أن فتاحسُرُ صبَحكم وبرزتِ وحدك عاقه الغزلُ
وتفرقت عنه كتابه إن الملاح خوادع قتل
ما كنت فاعلة وضيغكم ملك الملوك وشأنك البخل
أوتنعين قرى فتفتضحى أم تبذلن له الذى يسيل
بل لا يحلٌ بحيث حل به بخل ولا جور ولا وجل

فحتم على فنا خسرو بأن الغزل يعوقه وأن كتابه تتفرق عنه وجعل يسأل هذه المرأة وتشكك هل تمنعه أم تبذل ثم أوجب أن البخل لا يحل بحيث حل فأوقعه تحت الزنى أو قارب ذلك ، ولعل هذا كان اقتراحاً من فنا خسرو ؛ وإلا فما يجب أن يقابل من هو ملك الملوك بمثل هذا^(١).

وأما الانتهاء فإنه يؤخذ على الشاعر فيه أن يحتم القصيدة « والنفس بها متعلقة وفيها رغبة مشبهة ويبقى الكلام مبتوراً كأنه لم يعتمد جمعه خاتمة كل ذلك ، رغبة في أخذ العفو وإسقاط الكلفة . ألا ترى معلقة امرئ القيس كيف ختمها بقوله يصف السيل عن شدة المطر :

كأن السباع فيه غرقى غديّة بأرجائه القصوى أنابيش عنصّل
فلم يجعل لها قاعدة كما فعل غيره من أصحاب المعلقات وهى أفضلها^(٢) .

فالاعتداد بهذه الاعتبارات وما يجرى مجراها يوحى بتباين أجزاء القصيدة وتخالفها ، ولن يكون فى الأمر شيء من ذلك لو تناولنا القصيدة من جهة كونها

(١) العدة ج ١ ص ٢٠٨ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٢ .

مجال الشاعر لتعبيره الشعرى ؛ وإذا كان فيما قاله أبو تمام وجريير والمتنبى وأبو نواس من ابتداءات مفارقة فى رأى ابن رشيق وغيره من النقاد والممدوحين فردها إلى مراعاة المخاطب على نحو بدا لهم معها ما يشبه التناقض والإحالة فأنكروا على أبى تمام أن يسيل الأسى وعلى المتنبى أن يتعجل الفناء وعلى أبى نواس أن يخشاه وعلى جريير أن يغالب الأسى .

والذى دعاهم إلى ذلك أن المقام مقام مديح لا ينبغى فيه إلا ذكر المطرب المرقص ، ولكن الشعراء إنما يبحثون عن الوجود من طريق التعبير الشعرى المتكامل بحيث يجمع فى القصيدة بين الحيرة والطمأنينة ويؤلف بين الألم واللذة ويزاوج بين الأسى والبهجة .

والجمع بين المعانى المتقابلة أصل من أصول الفلسفة الجمالية فى الشعر العربى يتحكم فى المعانى الشعرية الكبرى كما يتحكم فى المعانى الصغرى والصور الشعرية والبلاغية . وقد نبه عليه عبد القاهر الجرجاني حيث يقول : « وإنها لصنعة تستدعى جودة القريحة والحذق الذى يلفظ ويدق فى أن يجمع أعناق المتنابرات المتباينات فى ربة ، ويعقد بين الأجنيبات معاهد نسب وشبكة ، وما شرفت صنعة ولا ذكر بالفضيلة عمل إلا لأنهما يحتاجان من دقة الفكر ولطف النظر ونفاذ الحاطر إلى ما لا يحتاج إليه غيرهما ويحتكمان على من زاولهما والطالب لهما فى هذا المعنى ما لا يحتكم ما عداهما ؛ ولا يقتضيان ذلك إلا من جهة إيجاد الائتلاف فى الاختلافات ، وذلك بين لك فيما تراه من الصناعات وسائر الأعمال التى تنسب إلى الدقة ، فإنك تجد الصورة المعمولة فيها كلما كانت أجزاؤها أشد اختلافاً فى الشكل والهيئة ، ثم كان التلاؤم بينها مع ذلك أتم ، والائتلاف أبين ، كان شأنها أعجب ، والحذق لمصورها أوجب^(١) .

وكان مما اقتضته مراعاة السامع أيضاً الطعن على أبى الطيب وأبى نواس لخروجهما ، والواقع أن كلا منهما إنما يصور سلطان المعشوق وذلة العاشق ، وهو سلطان لا يتسامى إليه إلا سلطان الأمير ، وفى تحقيق هذا التقابل تكمن الفكرة الشعرية القائمة على صراع الإرادات .

(١) عبد القاهر الجرجاني : أسرار البلاغة ص ١٧١ ط القاهرة ١٩٣٢ .

على أن للقضية وجهاً آخر يتصل بأنواع الشعر من مديح وفخر وهجاء وغزل ورثاء؛ فقد روعى المعنى الضيق والعمل لهذه الأغراض دون نظر إليها من ناحيتها الفنية، وهي في الحقيقة ليست سوى وسائل ومجالات يصور فيها الشاعر الحقائق الشعرية.

وقد دخل الضيم على قصائد المديح من هذا الباب، فاعتبر ما كان مقصوراً على المديح في القصيدة جوهرياً وما عداه من نسيب ثانوياً أو مجرد تمهيد. ولقد تناقل الناس قول ابن قتيبة: «وسمعت بعض أهل العلم يقول إن مقصد القصيد إنما ابتدأ فيها بذكر الديار والدمن والآثار فشكا وبكى وخاطب الربيع واستوقف الرفيق ليجعل ذلك سبباً لذكر أهلها الطاعنين عنها... ثم وصل ذلك بالنسيب فشكا شدة الشوق وألم الوجد والفراق وفط الصنابة ليميل نحوه القلوب ويصرف إليه الوجوه ويستدعي به إصغاء الأسماع إليه^(١)»

وكان بعض الممدوحين يضيقون بالنسيب لأنه يستغرق جهد الشاعر الفني وهذا عمرو بن العلاء مولى عمرو بن حريث صاحب المهدي وكان ممدوحاً مدحه أبو العتاهية فأعطاه سبعين ألفاً وخلع عليه حتى لم يستطع أن يقوم فغار الشعراء لذلك فجمعهم ثم قال: عجباً لكم معشر الشعراء ما أشد حسد بعضكم لبعض! إن أحدكم يأتينا ليمدحنا فينسب في قصيدته بخمسين بيتاً فما يبلغنا حتى تذهب لذادة مدحه وروث شعره^(٢).

ومن الأخبار المشهورة التي اتخذت أضحوكة ودليلاً على الغفلة خبر أحد الرجاز وكان قد أتى نصر بن سيار إلى خراسان فمدحه بأرجوزة تشبيهاً بمائة بيت ومديحها عشرة أبيات— فقال نصر: والله ما تركت كلمة عذبة ولا معنى لطيفاً إلا وقد شغلته عن مديحي بتشبيك فإن أردت مديحي فاقصد فأناه فأنشده:

هل تعرف الدار لأم عمرو دع هذا وحبر مدحة في نصر
فقال نصر لا هذا ولا ذاك ولكن بين الأمرين^(٣):

(١) ابن قتيبة: الشعر والشعراء ص ٦ ط القاهرة ١٣٣٢ هـ.

(٢) العمدة ١٦٢/٢.

(٣) الشعر والشعراء ص ٧.

لا جرم كانت هذه المقتضيات مدعاة لقول بعض القائلين بتفكك القصيدة القديمة وافتقارها إلى التماسك. ولكن الذين يذهبون هذا المذهب لم يفتنوا إلى أن القضية قد تناوأت النقد من الجانب الاجتماعي كما بينا ولم ينظر إليها في حقيقتها الفنية وإلا فالنسيب والمديح شقان بحسب واحد، هذا يمثل الزمان في مستقبله وذاك يصور الزمان في ماضيه، والإنسان الممدوح مركز العالم ينتقل إليه الشاعر، والإنسان المحبوبة مركز لعالم ينتقل منه الشاعر، وما الأطلال والدمن والناقة إلا حقائق رمزية شعرية في العالم الشعري الذي يدركه الشاعر ليعبر من خلاله عن الأسى والحيرة والقلق وما سعاد وليلي ونعمي إلا معالم في طريق الحياة التي تصورها القصيدة:

وما كان طبي حبها غير أنه تقام بسلمى للقوافي صدورها
وإذا كان قد طرأ على النسيب تغير عند المحدثين فردّه إلى تغير العناصر التي يتألف منها عالمه الشعري وطريقة إدراكه لها وهذا في الحقيقة هو تفسير ما استحدثه أبو نواس فصارت الخمر عنده قطب هذا العالم في مثل قوله:

دع الأطلال تسفينها الجنوب وتبلى عهد جدتها الخطوب
ثم ما عمد إليه أبو تمام حيث أثر عالم الطبيعة والروض كما في قصيدته التي يمدح بها المعتصم:

رقت حواشي الدهر فهي تمرمر وغدا الثرى في حليه يتكسر
بذلت مقدمة المصيف حميدة ويد الشتاء جديدة لا تكفر
ثم يقول:

يا صاحبي تقصيا نظريكما تريا وجوه الأرض كيف تصور
تريا نهراً مشمساً قد شابه زهر الربى فكأنما هو مقمر
حتى إذا أخذ في المديح استعان بالعلاقة الذهنية فقال:

خلق أطل من الربيع كأنه خلق الإمام وهديه المنتشر

وقد ولع الأندلسيون بهذا التركيب وشغفوا به. فن ذلك قول صاعد بن الحسين البغدادي يمدح المظفر ابن أبي عامر وكان^(١) قد اقترح على شعرائه في بعض

(١) نفح الطيب ٢٤٩/١.

أوقات الربيع من دولته قطعاً نوارية في المنشور وهو الخيري وفي الزهر وغير ذلك من أنواع النوار وكان شديد الإعجاب بذلك كثير الطلب لأنواعه في مظانه وأحب أن يدخله قيانه في أغانيهن :

لم أدر قبل ترنجان مررت به أن الزمرد قضبان وأوراق
من طيبة سرق الأترج نكهته يا قوم حتى من الأشجار سراق
يشارك الخمر في نبي الهموم إذا ما شمه مؤثر بالهجر مشتاق
كأنما الحاجب الميمون علمه فعل الجميل فطابت منه أعراق

* * *

على أن هناك حقيقة لا بد من تقريرها لبيان طبيعة الغنائية في القصيدة العربية لارتباط ذلك بتركيبها فلقد أقامت نظرية الأنواع الأدبية التفرقة بين الشعر الغنائي والشعر القصصي على أساس موضوعية هذا وذاتية ذاك. ولكن هذه التفرقة إن جاز الاعتداد بها في الشعر اليوناني القديم فلا ينبغي أن تتخذها أساساً لتصوير الشعر العربي. وعلى أنه لم يعد لها معنى بعد أن حطم كروتشه الحواجز التي أقيمت بين الأنواع الأدبية الثلاثة وبين تداخلها على نحو لا يمكن فصل كل منها عن الآخر فصلاً تاماً. والغنائية بمعناها الذاتية الضيق لا تتسع لتصوير القصيدة العربية بما تضمنه من عالم شعري متباين العناصر، يفعل ذلك في أقرب المظاهر إلى الذاتية ونعني به شعر الحب حيث يظهر « الأنثى » ممثلاً في الخليلين أو الصاحبين ثم في المحبوبة أكثر مما يظهر « الأنثى » وحيث تتراءى الأفكار الشعرية متبلورة في حقائق الحياة التي يلتقطها الشاعر والمواقف التي يصورها أكثر مما تتراءى الذات، فغنائية القصيدة العربية غنائية « موضوعية » وليست ذاتية وفي هذه الموضوعية يكمن نظام القصيدة وتركيبها.

والتصور العربي للشعر يقوم على الإدراك والعلم والمعرفة. وفي نطاق هذه المدلولات دار لفظ الشعر عند العرب. جاء في « التاج » : « والشعر كالعلم وزناً ومعنى ، وقيل هو العلم بدقائق الأمور ، وقيل هو الإدراك بالحواس - وبالأخير فسر قوله تعالى : « وأنتم لا تشعرون » . . . قال الأزهري : وهو شاعر لأنه يشعر ما لا يشعر غيره أي

يعلم. وقال غيره : لفطنته (١) .
والقصيدة عالم شعري متجانس تتألف فيه الأشياء وتتلاقى بحيث يبرز من تألفها الكيان الشعري وإلى هذا يشير لفظ القصيدة « بمعنى مفعولة لأن الشاعر يقصد تأليفها وجمعها وتهذيبها (٢) » .

وهذا العالم يتألف من مظاهر الوجود التي يدركها الشاعر إدراكاً وجدانياً يتأدى إليه من طريق الحواس ومن طريق تلك العين السحرية التي تسمى المعرفة والتي ينفذ بها إلى حقائق الأشياء فيبصر منها ما لا يبصر غيره ويسمع ما لا يسمع سواه ويبلور هذا الإدراك في لغة شعرية تصور تلك الحقائق وتركبها في قصيدة. ومناط الشاعرية في السيطرة على ما يسمى بالإحساس والخروج به إلى حيز الوجود الموضوعي ليتشبث بحقيقة من حقائقه يثبت فيها كيانه ويبرز موضوعيته من طريقة اللغة الشعرية.

وهذا مثل من شعر بشار يوضح ما نقول :

عليني يا عبد أنت الشفاء واتركي ما يقول لي الأعداء
كل حي يقال فيه وذو الحلم مريح وللسفيه الشقاء
ليس منا من لا يعاب فأغضى رب زار باد عليه الزراء
أنا من قد علمت لا أنقض العهد د ولا تستخفي الأهواء
وعجيب نكت الكريم ولله نفس معاد ولا حياة انقضاء
فاذكرى حلفتي أقارف أخرى يوم زكى تلك اليمين البكاء
يوم لا تحسبي يميني خلافاً يميني تقرر الأحشاء
فتصلت بعد الصدود وقالت قتلتني أنفاسك الصعداء
قلت: نفسي الفدا على عادة منى ي جرى ما جرى وقلبي براء
فاعذريني يا شقة النفس إلى تبت مما مضى وعندى وفاء
وجوار إذا تحلين لم تد ر أشاء في حليها أم نساء
يوم سلوان إذ ينادينني أقب بل إلينا فعندنا الحيا ما تشاء

(١) تاج العروس مادة شعر .

(٢) حاشية المنهوي على الكافي ص ٨٥ .

يتعرضن لى بفاترة الطر
كهة الكناس تطوى لنا النف
رحن يدعوننى إليها فأمسك
ضامهن الذى تمنين شغلى
نعمت فى الصبا فلما اسبكرت
ورآها النساء تغلو فسيح
هى كالشمس فى الجلاء وكالبـد
أنسيت قرقر العفاف وفى العـ
فخمة فعمة برود الثنايا
أزرت دعصة وتمت عسيباً
وثقال الأوصال سربلهما الحـ
زانها مسفر وثغر نقي
وقوام يعلو القوام ونحر
وبنان يا ويحه من بنان
ولها وارد الغدائر كالكر
وحديث كأنه قطع الرو
لم يعلل بها سوى ولم تب
وإذا أقبلت تهادى الهوينى
لم تنلها يدي بحولى ولكن
كن ودنى لها خبياً فأسرع
وسألت النساء أبصرن ما أب
دون وجه البغيض وحشة هول
فتركيب القصيدة يقوم على تركيب المواقف والحقائق فى عالم شعري متمثل
قوامه وحدة المسلك الغزلى للقصيدة .

(١) فى البيت بياض .

(٢) بياض فى البيت .

وفى القصيدة أربع مراحل متلاحقة أخرج الشاعر كل مرحلة منها إلى حيز
الوجود فى الأفكار الشعرية والصور التى رتبها بحسب ترتيب وجودها النفسى عنده .
فأولاً مرحلة التوتر فى قوله (علينى ...) إلى قوله (يوم زكى تلك اليمين البكاء)
والثانية التراخي فى قوله (فتصدت بعد الصدود ... إلى قوله ...) وعندى وفاء)
والثالثة البهجة فى قوله (وجوار إذا تحلين ... استنار الفضاء) . والرابعة فى قوله :
لم تنلها يدي بحولى ... إلى آخر القصيدة .

وقد برزت موضوعية العمل الأدبى فى الأسلوب الذى كان له من القوة التعبيرية
ما أضفى على العالم الشعري تماثلاً تجلى فى القصيدة .
ففى المرحلة الأولى كان فعل الطلب « علينى » ، والنداء « يا عبد » ،
والخطاب « أنت الشفاء » — تمثيلاً لفكرة استدعاء المحبوبة والتوسل إليها لدفع التوتر
الذى عقده « ما يقول لى الأعداء » .

وكأنما وجد فى اعتماد الحكمة وترديدها راحته فأخذ يرسلها ، ثم جردها فى
البيتين اللذين يبدآن بقوله « كل حى يقال فيه ... » من « الأنا » ليثبت بذلك
حقيقة مطلقة ليس فيها مظنة الاتهام بالهوى فى الرأى ، ومن هذا الوضع العام خص
نفسه بالذكر :

أنا من قد علمت لا أنقض العهد ولا تستخفى الأهواء
ثم عاود هذه الطريقة فانتقل من العام إلى الخاص مرة أخرى حيث يقول :
وعجيب نكت الكريم وللنف س معاد وللحياة انقضاء
وأتبعه قوله :

فأذكرى حلفتى أقارف أخرى يوم زكى تلك اليمين البكاء
يوم لا تحسبى يمينى خلافاً بيمينى توقر الأحشاء

وبذلك تدرج فى عرض الحقائق الشعرية : إذ بدأ بطبيعة الإنسان وثنى بتوكيد
« الأنا » وحقق فكرة الثبات والاستقرار من طريق تكرار حروف النفى المطلق :

لا أنقض العهد ولا تستخفى الأهواء

وتسلم هذه المرحلة إلى المرحلة التى تليها حيث يترأخى الموقف ، ومفتاحه فى
« تصدت بعد الصدود » ، ويتبلور الوصل بعد القطيعة فى تجاذب الحديث بينهما

وكأنما يتناجيان « قالت: قتلتنى . . . قلت نفس الفدا . . . » ثم تتوالى ألفاظ الحب والحنان (نفسى الفدا . . . يا شقة النفس . . .) .

وفي المرحلة الثالثة تغمر البهجة العالم الشعري فتترأى الجوارى في حليهن :
يوم سلوان إذ ينادينى أقبل فعندنا ما تشاء
يتعرضن لي بفاترة الطر ف إذا أقبلت ثناها الحياء
ويدركها إدراكاً سمعياً :

رحن يدعونني إليها فأمسكت بسمعى فضاع ذاك الدعاء
والإدراك السمعى أثير عند بشار فهو القائل :

يا قوم أذن لبعض الحى عاشقة والأذن تعشق قبل العين أحياناً
وتتعاقب الأفعال التى تصور الجمال النامى فى صورة الحركة (تغلو فستحن
غلاء لما استبان الغلاء) وتبلغ النشوة أقصاها فى الصور الشعرية القائمة على جمالية
الضوء (هى كالشمس . . . ؛ . . . ثم استنار الفضاء) .
وفى الضوء تبرز ألوان الحسن (سربلها الحسن بياضاً . . . ؛ ولها وارد الغدائر
كالكرم سواداً) .

وتطلع المحبوبة من الضمير « هى » وكأنه راية تؤذن بظهورها ثم تتوالى الصفات
(فخمة فعمة . . .) لتصور أن الإدراك الجمالى كان دفعة واحدة .

ومن هذه النشوة يعكف الشاعر على مشكلة الحب فيحلها من طريق حتميته
(لم تنلها يدى بحولى . . .) وتتردد فكرة القضاء مرتين : مرة فى صورة حدث وقع
(قضيت لى) ، ثم فى استحالة دفعه (ولكن هل يرد القضاء) .

فى الترتيب الداخلى للحقائق الشعرية والأفكار يكمن تركيب القصيدة ،
والعملية الغنائية تحققت من طريق تكامل المراحل التى تصور الوضع النفسى
والإدراك الشعورى الذى يسيطر على القصيدة من أولها إلى آخرها فى شكل متكامل .

لطفي عبد البديع

مدرس بكلية الآداب جامعة عين شمس

المثل العليا

فى شعر الفروسية الجاهلية

للدكتور شوقي ضيف

١

معروف أننا ورثنا عن الفروسية الجاهلية شعراً حماسياً كثيراً ، تناول فيه
الفرسان والشعراء وصف المعارك الحربية وتصوير البسالة والإقدام ، وأن هذا
الشعر الحماسى يستغرق أكثر صحف الشعر القديم . ولذلك سمى أبو تمام منتخباته
التي اختارها غالباً من الشعر الجاهلى والإسلامى باسم « ديوان الحماسة » إذ وجدها
اللون الواضح فى هذا الشعر ، وما عداها كأنه تذييل لها يطرز حواشيها .

ولسنا نريد أن نتحدث عن شعر الحماسة حديثاً عاماً ، إنما نريد أن نتحدث
عن المثل العليا التي سنها الفرسان للعرب فى الجاهلية ، ورفعوها لواءً يبذلون من
دونهم المهج والأرواح ، إذ تحولت عندهم إلى ما يشبه العقيدة ، فهم يدينون بها
ويرون فى الانحراف عن هديها ضلالاً أى ضلال . ونعجب حين نجدهم وثنيين
لا يستشعرون أى دين سماوى ، ومع ذلك يعتنقون طائفة من الشيم الرفيعة التي تنبئ
عن خلق مهذب ، بل عن نبيل وسمو كانا يضيئان حياتهم على نحو ما تضىء
الشمس صحراءهم ضياء ثابتاً متجدداً .

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن الفروسية التي شاعت فيهم حيثئذ هي التي هيأت
لنمو النبيل والسمو فى نفوسهم ، إذ كان الفارس يضحى بحياته قوير العين فى سبيل
قبيلته ، ويقف من دونها كالطود يرد عنها غائلة أعدائها وينكئ فى المعارك الدامية
بأبطالهم . ويدوى شعر فرسانهم دوى النحل بوصف تلك المعارك وقد علا الغبار
ولمعت السيوف والرماح ، والدماء تسيل من كل جانب . ولهم فى ذلك غير معلقة
ومذهبة وملحمة كانت تمامهم حين خرجوا من جزيرتهم شاكين السلاح

للفتوح الإسلامية ، فصرعوا سلطان الفرس والروم وصهلت خيولهم في أواسط آسيا وساحات الهند وعلى جبال البرانس وأبواب فرنسا الجنوبية .

وتقترن بهذه البطولة الحربية بطولة نفسية رائعة تتراءى على ألسنة فرسانهم في طائفة من مكارم الأخلاق كانوا يتحلون بها ويعتزون اعتزازاً شديداً ، ولعلمهم لم يعتزوا بخصلة كاعتزازهم بخصلة الكرم ، وخاصة حين ينزل بهم الجذب وتقسو السماء فلا ترسل عليهم غيثاً ، فتمتد الرمال الشاحبة من حولهم ، كأنها بحر ليس له ساحل ويمتد معها الجوع والبؤس القاتل ، حينئذ يَسْبِرُزُ فرسان القبيلة الذين سودتهم فينحرون لها من إبلهم وأغنامهم ، وقد ينحرونها جميعاً ، لا يبتغون جزاء ولا شكوراً .

وفرسانهم الذين اشتهروا بالجوهر كثيرون كثرة مفرطة ، وفي كتب الأدب والتاريخ فصول طويلة تقص أخبارهم من مثل هرم بن سنان ممدوح زهير ، وحاتم طي الذي ضربت بجوده الأمثال ، وله شعر كثير يشيد فيه بفضيلة الكرم ، وكان كثيراً ما يتفق كل ما عنده ، ويبيت على الطوى هائناً سعيداً ، ومن طريف ما يروى له قوله مخاطباً زوجه (١) :

إذا ما صنعت الزاد فالتقى له أكبلا فإني لست آكله وحدي
أخاً طارقاً أو جار بيت فإني أخاف مذمات الأحاديث من بعدى
وإني لعبد الضيف ما دام نازلاً وما في إلا تلك من شيمة العبد

ويروى الرواة أن ابنته سفانة عرضت على الرسول صلى الله عليه وسلم في سبأيا طي ، فقالت له : « يا محمد ! هلك الوالد وغاب الوافد فإن رأيت أن تخلى عني فلا تشمت بي أحياء العرب فإني بنت سيد قوى ، كان أبي يفك العاني ويحرمي الذمار ويتقرب الضيف ويشبع الجائع ويفرج عن المكروب ويطعم الطعام ويُقشئ السلام ولم يرد طالب حاجة قط ، أنا بنت حاتم طي . » فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا جارية ! هذه صفة المؤمن لو كان أبوك إسلامياً لرحمنا عليه ، خلّوا عنها ، فإن أباهما كان يحب مكارم الأخلاق ، والله

(١) شرح المزدوق على الحامسة (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) رقم ٧٣٢ .

يجب مكارم الأخلاق (١) .

وقصة كعب بن مامة الإيادي وجوده بنفسه في سبيل بعض العرب - مشهورة . فقد حدثوا أنه ارتحل في ركب من أخلاط العرب ، فنقد مأوهم إلا قليلاً ، فجعلوا يتقاسمون ما بقي منه كلما نزلوا منزلاً . وساروا حتى نزلوا فأعطوا كلاً حظه من الماء ، وبينما كعب يتناول نصيبه إذا هو يجد رجلاً من بني النمر ينظر في لفقة إلى ما بيده ، فأثره على نفسه وناول نصيبه من الماء ، فارتشفه . وارتحلوا ثم نزلوا واقتسموا البقية الباقية فقدم كعب نصيبه راضياً مرضياً إلى صاحبه النمرى ، وتولى يستقبل بغليل صدره الموت هائناً بما صنع (٢) .

وفي كل جانب من أخبارهم وأشعارهم نجد صورة هذا الكرم المؤثر حتى عند صغاليكهم وقراصنة صحرائهم ، فقد كان من هؤلاء الصغاليك من يتسامى في صعلكته فإذا هو لا يقل عن السادة من فرسانهم كرمًا وإيثاراً على نفسه . ومن خير من يصور ذلك عروة بن الورد ، وكان فارساً ، وكأنما هذبت الفروسية صعلكته ، فإذا هو يضع لنفسه تقليداً : أن لا يغير إلا على الأغنياء أشحاء النفوس الذين لا يبرون من حولهم ولا يقدمون القرى لمن يطرقهم ، يقول (٣) :

لعل انطلاقي في البلاد ورحلتي وشدي حيازيم المطية بالرحل
سيدفعني يوماً إلى رب هجامة يدافع عنها بالعقوق وبالبلخل
وتقليد ثان ألهمته به فروسيته هو أن يوزع ما يغنمه من مال هؤلاء الأغنياء
البخلاء على الفقراء والضعفاء من عشيرته ، فهو لا ينهب بغنمه للنهب ، وإنما ينهب ليؤدى واجباً إنسانياً نبيلاً (٤) . ويروى أنه تعرض له شخص من عشيرته ينعى عليه هزله وضموره وتغير لونه ، فقال (٥) :

وإني امرؤ عافى إنائي شركة وأنت امرؤ عافى إنائك واحد
أنهزأ مني أن سمت وأن ترى بوجهي شحوب الحق ، والحق جاهد

(١) أغاني (طبعة السامى) ٩٣/١٦ .

(٢) المحبر لابن حبيب (طبع حيدر آباد) ص ١٤٤ .

(٣) ديوان عروة ١٠٨ .

(٤) انظر ترجمته في الجزء الثالث من الأغاني طبعة دار الكتب .

(٥) ديوان عروة ٨٨ .

أقسم جسمي في جسوم كثيرة وأحسو قراح الماء ، والماء بارد واضح أنه يقول لصاحبه إن أحداً لا يشركه في إفاء طعامه ، أما هو فيشركه كثيرون من العفاة والمحتاجين ومن أجل ذلك سمين صاحبه ، أما هو فأصبح ضئيلاً نحيلاً ، وما شحوب وجهه إلا أثر من آثار نهوضه بحقوق المعوزين والسائلين للمعروف ، ولم يلبث أن قال إنه يقسم طعامه بينه وبين العفاة أو بعبارة أدق يقسم جسمه في جسومهم ، بل كثيراً ما يؤثرهم بطعامه وبما جلب من غنائم مكتفياً بحسو الماء البارد على حين يعصف الشتاء بزمهريره .

وعروة الصعلوك يقدم بذلك صورة رقيقة للإيثار ، وكأني به كان يستشعر فكرة التضامن الاجتماعي ، فهو ينهب مال الأشحاء ليرده على الفقراء والبؤساء من عشيرته ، ويدفع عنهم غوائل الجوع والبؤس والحرمان والشقاء . وقد اكتسب بذلك لنفسه مجداً ظلت الأجيال التالية تذكره ، إذ يروى أن معاوية بن أبي سفيان كان يقول : « لو كان لعروة بن الورد ولد لأحببت أن أتزوج إليهم ^(١) » ويقال إن بعض العرب استأذن في الدخول عليه قائلاً لآذنه : أنا ابن مانع الضييم ، فقال معاوية للآذن : « ويحك لا يكون هذا إلا ابن عروة بن الورد أو ابن الحصين بن الحمام المرئي ^(٢) » . ويذكر الرواة أن عبد الملك بن مروان كان يقول : من زعم أن حاتماً أسمع الناس فقد ظلم عروة بن الورد ^(٣) .

ومن الخصال التي أكثر فرسانهم من الإشادة بها خصلة النجدة ، فكان لا يستغيث بهم مستغيث حتى يطيروا إليه زرافات ووحداً ، لا يسألونه على ما قال برهاناً ، حتى لا يدفعوه أو يطلوه ، فما هو إلا أن يندبهم حتى يصلوا خطي خيلهم بسيوفهم ورماحهم . وقد تولد من هذا الشعور العارم بعون المستغيث حمايتهم للجار الذي ينزل بهم ، وكانوا يمنحونها كل من يطلبها ، وإن خلعتهم قبيلته لكثرة جرائمه وتنكرت له ، فبمجرد أن يلوذ بهم لائذ ، حتى لو كان من عدوهم يصبح في عداد قبيلتهم وتصبح له كل الحقوق التي يتمتع بها أبناؤها . يقول زهير ^(٤) :

(١) أغاني ٧٣/٣ .

(٢) أغاني (طبعة دار الكتب) ٢/١٤ .

(٣) أغاني ٧٤/٣ .

(٤) ديوان زهير (طبعة دار الكتب) ص ٨٠ .

وجار البيت والرجل المنادي أمام الحي عهدهما سواء وفي قصة الأعشى مع عامر بن الطفيل فارس بن عامر المشهور ما يصور مدى هذه الحماية ، فقد روى الرواة أنه « مرّ ببني عامر في بعض رحلاته ، فخافهم ، فألقى علقمة بن علاثة ، فقال له : أجبرني ، فقال : قد أجرتك ، قال : من الجن والإنس ؟ قال : نعم ، قال : ومن الموت ؟ قال : لا . فألقى عامر من الطفيل ، فقال : أجبرني قال : قد أجرتك ، قال : من الجن والإنس قال : نعم ، قال : ومن الموت ؟ قال : وكيف تجبرني من الموت ؟ قال : إن مت وأنت في جوارى بعثت إلى أهلك الدية ، فقال : الآن قد علمت أنك أجرتني من الموت . فمدح عامراً وهجى علقمة ^(١) » .

ومن خصائص الكريمة التي تغنوا بها طويلاً خصلة الوفاء والحفاظ على العهد ، إذ كانت الكلمة يلقيها الفارس فتصبح عقداً مبرماً ، لا بد له من الوفاء به ، مهما كلفه ذلك من مشاق . ومن ثم كان الغدر عندهم سبباً الدهر ، ويقول الرواة إنهم كانوا يرفعون لمن يغدر منهم لواء في مجامعهم وأسواقهم حتى يصموه وصمة الأبد ، ونرى الحادرة يعدد لصاحبه سمية مناقب قبيلته ، فيقول في تضاعيفها ^(٢) :

أسمي ويحك هل سمعت بغدرة رُفِعَ اللواء لنا بها في تجمع ويتصل بذلك حديث طويل عن الأمانة ، وأنهم يغضون أبصارهم عن نساء جيرانهم ، كما يتغاضون عن سقطات الكلام وعثرات الأفواه ، يقول حاتم ^(٣) :

بعيني عن جارات قومي غفلة وفي السمع مني عن حديثهم وقُرُ ويقول ^(٤) :

وأغفِرُ عَوْرَاءَ الكريم ادُّخاره وأعرض عن شتم اللثيم تكراً
وقد أشادوا طويلاً بالحلم وسعة الصدر ، وشاع ذلك كله من حولهم بحيث أصبح دستوراً لسيادة من يسود منهم ، وأقرأ ما في أخبار قيس بن عاصم المُنْقَرِي

(١) أغاني ١٢٠/٩ .

(٢) المفضليات (طبع دار المعارف) ص ٤٥ .

(٣) أغاني (طبعة الساسي) ١٠١/١٦ .

(٤) حماسة البحري (طبع بيروت) ص ١٧١ .

فستجد أحاديث فروسيته ، وستجد بجوارها أخلاقه الرفيعة ، ويقولون إنه سئل بماذا سئدت قومك؟ قال : «ببذل السدى وكف الأذى ونصر المولى»^(١) وكان الأحنف يقول : « ما تعلمت الحلم إلا من قيس بن عاصم المِنْقَرى ، فقليل له : وكيف ذلك يا أبا بحر؟ فقال : قتَلَ ابن أخ له ابناً له ، فأتى بآبن أخيه مكتوفاً يُقَاد إليه ، فقال : ذَعَرْتُمُ الْفَتَى ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْهِ ، فَقَالَ : يَا بُنَى ! نَقَصْتَ عِدْدَكَ ، وَأَوْهَيْتَ رِكَكَ ، وَفَتَّتَ فِي عِضْدِكَ ، وَأَشْمَتَ عِدُوكَ ، وَأَسَأْتَ بِقَوْمِكَ . خَلَكُوا سَبِيلَهُ ، وَاحْمَلُوا إِلَى أُمِّ الْمَقْتُولِ دَيْتَهُ . قَالَ الْأَحْنَفُ : فَانصَرَفَ الْقَاتِلُ وَمَا حَلَّ قَيْسُ حَبْوَتَهُ ، وَلَا تَغْيِرَ وَجْهَهُ»^(٢) . وله شعر كثير يتغنى فيه بشيمه وسجايها ، من مثل قوله^(٣) :

إِنِّي أَمْرُؤٌ لَا يَعْزَى خَلْقِي دَنْسٌ يَفْسُدُهُ وَلَا أَقْنُ

وقوله :

وتَمَامُ الْفَضْلِ الشَّجَاعَةُ وَالْحِلْدُ مِمَّا إِذَا زَانَهُ عَفَافٌ وَجُودٌ

وقد تغنوا كثيراً بالعزة والكرامة ، وهى عندهم مزيج من التواضع غير المسفة ومن الأنفة التى تسمو بصاحبها عن الدنّيات ، وترتفع به عن الصغائر . ومن ثم كانوا لا يقبلون الضيم بأى صورة من صوره ، وكيف يقبلونه ، وهم فرسان أعزاء كرماء على نفوسهم وعلى قبائلهم ؟ إنه هوانٌ ما بعده هوانٌ ، يقول المتلمس^(٥) :

إِن الْهَوَانَ حِمَارُ الْأَهْلِ يَعْرِفُهُ وَالْحَرُّ يُشْكِرُهُ وَالرَّسَلَةُ الْأَجْدُ^(٦)
وَلَا يُقِيمُ عَلَى خَسْفٍ يَرَادُ بِهِ إِلَّا الْأَذْلَانُ : عَيَّرُ الْأَهْلُ وَالْوَتِيدُ
هَذَا عَلَى الْخَسْفِ مَعْقُولٌ بِرُمْتِهِ وَذَا يُشْخُّ فَلَا يَبْكِي لَهُ أَحَدٌ

فالهوان والضيم هما العار الذى ليس بعده عار ، وكان أقل شعور بهما يثيرهم ويدفعهم إلى سَلِّ سيوفهم ، وقد يكون سبباً فى حرب مبيدة تمتد سنوات طويلة . وليس من شك فى أن هذه السجاياء جميعاً تكبر من شأن الفارس الجاهلى ،

(١) أغاني (طبعة دار الكتب) ٧٦/١٤ .

(٢) أغاني ٧٤/١٤ .

(٣) البيان والتبيين (طبعة عبد السلام هارون) ٢١٩/١ .

(٤) أغاني ٨٢/١٤ .

(٥) حاسة البحرى ص ١١٣ .

(٦) الرسالة : الناقة الذلول . الأجد : الموثقة الخلق .

فهو يتراءى لنا فى أشعاره وأخباره جميعاً مثلاً رفيعاً للأخلاق الكريمة ، وقد وجد فيه من حوله خير أسوة ، ومن ثم عمت شعراء الجاهلية فى فخرهم ومديحهم هذه المثالية الخلقية . واقرأ فى «المفضليات» و«الأصمعيات» فستجد الشعراء يرددون فى شعرهم هذه المناقب التى تحدثنا عنها ، إذ يتغنون فى أنفسهم وفى ممدوحهم بالكرم الفياض والحلم والوفاء والأنفة والعزة والصبر على الشدائد وفى ميادين الحروب وإغاثة الضعفاء ومد يد العون إلى الفقراء مع الحفاظ على العهد ورجاحة العقل وسداد المنطق والرأى . ولم يرسّموا لأنفسهم وسادتهم هذه الخلق الرفيعة فحسب ، فقد رسموها أيضاً للمرأة الحرة الشريفة ، ولعل من خير ما يصور ذلك وصف الشنفرى الصعلوك لزوجه أميمة إذ يقول^(١) :

لَقَدْ أَعْجَبْتَنِي لَا سَقُوطاً قَنَاعُهَا إِذَا مَا مَشَتْ وَلَا بِذَاتٍ تَكَلَّفَتْ
تَبِيتُ - بُعِيدَ النَّوْمِ - تَهْدَى غَبُوقُهَا إِذَا الْهَدْيَةُ قَلَّتْ^(٢)
يَحُلُّ بِمَنْجَاةٍ مِنَ اللُّومِ بَيْتُهَا إِذَا مَا بَيَّوتُ بِالْمَلَاةِ حُلَّتْ
كَأَنَّهَا فِي الْأَرْضِ نَيْسِيًا تَقْصُهُ عَلَى أُمِّهَا وَإِنْ تَكَلَّمَكَ تَبَلَّتْ^(٣)
أُمِيمَةُ لَا يَخْزَى نَثَاها حَلِيلَتُهَا إِذَا أَذْكَرَ النِّسْوَانُ عَفَتْ وَجَلَّتْ^(٤)
إِذَا هُوَ أَمْسَى آبَ قُرَّةَ عَيْنِهِ مَأَبَ السَّعِيدِ لَمْ يَسَلْ أَيْنَ ظَلَّتْ

فأميمة خجول ، وهى لذلك دائماً تُسَدِّلُ قَنَاعَهَا على وجهها فى أثناء سيرها غير ملتفتة بمنة ولا يسرة ، وهى كريمة مؤثرة ، تؤثر جارتها فى الجذب بغبوق اللبث فى العشى ، محصنة بيتها بالمكرمات مبتعدة عن كل مذمة وملامة ، ومن فرط حيائها أنها إذا مشت فى الطريق لا ترفع رأسها ولا نظرها عن الأرض حتى يظن من يراها كأن شيئاً ضاع منها ، وهى تبحث عنه ، وإذا ما اعترضها شخص وحدتها أوجزت فى الحديث ومضت لقصدها . وإن سيرتها العطرة Lieبق شذاها فى العشيرة ، وهى سيرة يزهرى بها الشنفرى . إذ يجد زوجه مثال العفة والوقار ، وإنه ليعود إليها من مغامراته فى الصحراء قرير العين ، لا يسألها أين كانت ولا كيف أمضت

(١) المفضليات ص ١٠٩ .

(٢) الغبوق هنا : اللبث الذى يشرب فى العشى .

(٣) النسب : الشئ المنسى أو المفقود . تقصه : تتبع أثره . أمها : قصدها . تبلت : أوجزت .

(٤) النشا : الحديث عن الشخص . المليل : الزوج .

يومها أو أيامها ، فهي موضع ثقته وهو يرفعها عن كل شبهة وكل ريبة .

وهذه الصورة للمرأة الحرة النبيلة عند الشنفرى تقابل صورة الفارس الشريف عند حاتم وعروة بن الورد وقيس بن عاصم وأضرابهم من الفرسان الذين يفتخرون دائماً ببطولتين : بطولة الحرب وبطولة الخلق الرفيع ، ومن الصورتين جميعاً تلتم هذه المثالية الخلقية التي استقرت في ضمير الكثرة من الجاهليين وتمثلها وجدانهم ، حتى وجدان الصعاليك الذين كانوا يهبون ويسلبون .

٢

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن عنترة بن شداد العبسي من خير من يمثل الفارس الجاهلي الشريف ، ومعروف أنه ولد لأمة حبشية تسمى زبيبة ، وكان من عادة العرب أن لا ينسبوا أبناءهم من الإماء والحواري إليهم ، إلا إذا أظهروا بسالة وبطولة نادرة . ولم يكد عنترة يشب عن الطوق حتى بذأ أفرانه شجاعة وفروسية وجراً ونجدة ، واعتز به أبوه ونسبه إليه ، ولكن نفسه ظلت تتألم لسواده ، ولأنه ليس ابن حرة . وكان كثيراً ما يتعرض له بعض أبناء عشيرته يعبرونه بسواده وسواد أمه ، وتصادف أن أحب ابنة عمه عبلة ، وحاول خطبتها ولكن عمه ردها غير جميل ، فحزن حزناً عميقاً . وأذكى هذا الحزن نفسه ، وكانت نفساً خصبة ، فشدا الشعر ، ومضى يتغنى بعبلة وغرامه بها غناء رائعاً .

ونحن لا نستمع إليه حتى يخلب ألبابنا بجمال صوته وبمضمون شعره ، وهو مضمون يتجلى فيه العشق المعذب الذي يحتمل صاحبه من تباريحه ما يطاق وما لا يطاق ، كما تتجلى الفروسية الجاهلية بكل ما يزينها من كريم الخلال والخصال . فشعره يقترن فيه الحب بالحماسة ، وكأنما يصف فيه معاركه من أجلها ، وليبرهن لها أنه إن كان فاته جمال الصورة فلم تفته الشجاعة والمناقب التي تستأثر بقلوب العرب استثنائاً . ومن أطرف الأشياء حقاً أن نقرأ شعره . فسراه فيه مقدماً لا يعرف الإحجام ، وسراه قوياً صلباً حاداً ، وسراه مع ذلك رقيقاً رحيماً ، فيه بر وخير . وعبلة دائماً لا تغيب عن ذهنه ، فقد أشعلت قلبه حباً ، ولم يصب من هذا الحب

سوى الحرمان والشقاء ، غير أنه لا ينساها ، وكيف ينساها وهي تملأ نفسه من جميع أقطارها وتملك عليه أهواءه وعواطفه وحسه وشاعره ، ومن ثم مضى يقدم لها انتصاراته في المعارك الحامية وسجاياء التي تصوره فارساً ممتازاً خليقاً بكل إكبار .

وارجع إلى المعلقة فستجده يتحدث عن شيمه الكريمة إلى عبلة حديثاً يتم عن اعتداده بكرامته وفروسيته ومروته الكاملة ، وهو اعتداد يفيض على شخصيته ما يحببها إلى القلوب ، يقول موجهاً حديثه إلى تلك التي شغفت قلبه حباً^(١) :

أثنى علىّ بما علمت فإنني سمحٌ مخالفتي إذا لم أظلم
فإذا ظلمت فإن ظلمتي باسلٌ مرٌّ مذاقته كطعم العلقم^(٢)
وإذا شربت فإنني مستهلكٌ مالى ، وعيرضى وافر لم يكلم^(٣)
وإذا صحت فما أقصر عن ندى وكما علمت شمائل وتكرمى

فهو سمح السجاء ، ولكنه لا يحتمل الظلم ، فإن ظلم تحول كالإعصار العاصف حتى يأتي على ظالمه .

وهو مثل طرفه يشرب الخمر ولكنها لا تؤذى مروته . وهو كالبحر الفياض كرمًا وجوداً . ويمضى فيحدث عبلة عن فروسيته وبسالته في الطعن والنزال وصراع الأقربان ، وكيف ينصب عليهم كالقضاء النازل أو كشواظ من نار . ولا يلبث أن يعود فيحدثها عن كرم نفسه وشرف طباعه ، يقول :

يخبرك من شهد الوقائع أنني أغشى الوغى وأعف عند المغتم
فهو يقدم في أهوال الحرب ويقتحم خطوبها اقتحاماً ، أما عند الأسلاب فيتردد ويحجم ، عفة نفس ، وكأنه ليس صاحبها ، إنه لا يحارب من أجل الأسلاب والغنائم ، إنما يحارب ليكسب لنفسه ولقبيلته شرف المجد الحربي . وعلى هذه الشاكلة دائماً يتحدث عن مثله الخلقية الرفيعة ، يقول في قصيدة أخرى :

لا تسقني ماء الحياة بذلة بل فاسقني بالعز كأس الخنظل
فهو لا يغضى على الذل ، وكيف يغضى عليه ، وهو الأبى الأنف الذي

(١) انظر في هذه الأبيات وما يتلوها ديوان عنترة .

(٢) باسل : كريح .

(٣) يكلم : يجرح .

لا يقبل الضيم ولا يطيقه ، وما أروع قوله :
ولقد أبيت على الطوى وأظله حتى أنال به كريم المأك^(١)
فالجوع حتى الموت الكريه خير من الطعام الخبيث الدنيء . إنه فارس نبيل ،
وهو نبيل تحفه الرحمة والرقه حتى إزاء عدوه الذى يبطش به البطشة القاضية ،
يقول وقد غلبه التأثر حين صرع بعض خصومه :

فشككت بالرُمح الطويل ثيابه ليس الكريم على القنا بمحرّم
فهو يرفع من قدره ، فيدعوه كريماً ، ويقول إنه مات ميتة الأبطال الشرفاء
في ساحة القتال . وكان يحيش بنفسه إحساس رقيق نحو فرسه الذى يعايشه حين
تنوشه سيوف أعدائه ورماحهم ، وتسيل دماؤه على صدره ، وصوّر ذلك تصويراً
بديعاً فقال :

فازور من وقع القنا بلبانه وشكا إلى بعبرة وتحمحم^(٢)
لو كان يدرى ما المحاورة اشتكى ولكن لو علم الكلام مكلمى
وكان الفرس بضعة من نفسه . وبهذه الرقة والرأفة كان يعامل النساء سبيات
وغير سبيات ، فإذا سبي امرأة حرّمها على نفسه إلا أن يتزوجها ويؤدى صداقها
إلى أهلها . وكما للسبية حرمتها كذلك لامرأة جاره حرمتها ، غاب زوجها أو كان
حاضراً ، فهو يغض طرفه عنها ولا يتبعها قلبه وهواه ، يقول :

ما استمت أنى نفسها في موطن حتى أوفى مهرها مولاها^(٣)
أغشى فتاة الحى عند حليلها وإذا غزا في الحرب لا أغشاها^(٤)
وأغض طرقي ما بدت لي جارقى حتى يوارى جارقى مأواها
إنى امرؤ سمح الخليفة ما جيد لا أتبع النفس اللجوج هواها
وعنّة بهذا كله يصور لنا الفروسية الجاهلية وكيف ارتفعت بالفرسان عن
النقائص وارتقت بهم في معارج العفة والعزة والأنفة والكرامة ، مع رقة النفس ودقة

(١) الطوى : الجوع .

(٢) أزور : مال . اللبان : الصدر . التحمحم : صهيل فيه شبه أنين .

(٣) استامها : راودها عن نفسها . الموطن : موطن القتال .

(٤) أغشى : أزور .

الحس . ولا ترتاب في أن هذه الفروسية الشريفة هي التى هيأت بمثلها الرفيعة لظهور
الغزل العذرى عند العرب .

ومعنى ذلك أننى أذهب إلى أن هذا الغزل الطاهر العفيف لم ينتظر إلى العصر
الأموى كى يظهر ويشيع على ألسنة الشعراء ، فقد أخذ في الظهور والشيوع منذ
العصر الجاهلى بفضل ما انبت فيه من هذه الفروسية النبيلة ، التى تقوم في بعض
جوانبها على الإيثار والشعور العميق بالكرامة والوقار والترفع عن الدنياه . وآية ذلك
عنّة وجبه لعلبة ابنة عمه ، فقد كان مغرماً صبيّاً ، ولم ينسها يوماً ، حتى في
خلال معاركه يقول :

ولقد ذكرتك والرماح نواهل منى ويبض الهند تقطّر من دمي
فوددت تقبيل السيوف لأنها لمعت كبارق ثغرك المتبسّم
فهى لا تغيب عن خياله ، حتى حين تعبت به سيوف أعدائه . وارجع إلى
مطالع معلقته فستره يحسى المعاهد التى كان يلقي فيها صاحبته رابط الجأش ثابت
الجنان رغم ما انتهت إليه مأساة حبه ، فقد تحولت عبلة عنه إلى معاهد جديدة
وديّار جديدة ، ولكنه يؤمن في قرارة نفسه أنها تحولت مكروهة ، وهو لذلك يعلن
إليها أنه لا يزال على العهد وفياً ، يقول :

حييت من طلكل تقادم عهدّه أقوى وأقفر بعد أم الهيثم^(١)
كيف المزار وقد تربّع أهلها بعنيزتين وأهلنا بالغيلم^(٢)
ولقد نزلت فلا تظنى غيره منى بمنزلة المحب المكرم
ويمضى فيقدم إليها — كما قدمنا — كل مخاطراته الحربية وكل محامده الخلقية ،
وقد عبث الحنين بقلبه وأحس في عمق مأساته الغرامية وما كان من رفض عمه له
واختيار غريب للاقتران بقرة عينه ، يقول :

يا شاة ما قنص لمن حكت له حرمت على وليها لم تبجرم^(٣)
وفى أثناء ذلك يطلعنا على ما اشتملت عليه نفسه من رحمة وعطف على فرسه
ومن يطيح برعوسهم في ميادين الحروب من أقرانه ، فهو فارس ذو قلب كبير ،
وهو كما يتجشم أهوال القتال يتجشم أهوال هذا الحب اليأس الذى يحاول بكل

(١) أقوى وأقفر : خلا من كان يسكنه .

(٢) تربعوا بعنيزتين : نزلوا بها في وقت الربيع .

(٣) الشاة : المهاة والبقرة الوحشية . ما زائدة .

ما وسعه أن يكظمه كظماً ، فتفضحه عبراته ، ويصور هذا الصراع القائم في نفسه ، فيقول :

أعاتبُ دهرًا لا يليق لتأصح وأُخَيِّقُ الجوى في القلب والدمع فاضحي
فهو يحبها حبًّا يملك عليه نفسه ، حبًّا ينتهي به إلى الهيام بها هياماً شديداً
لا أحد له ، ومع ذلك يحاول جاهداً أن يخفيه وما يلبث الحب أن يصصره ، فيعلنه
إعلاناً بدموعه وبأشعاره التي تسيل بالحزن واللوعة . واستمع إليه يتحدث عن رحيلها
فيذكر الغراب معه على عادتهم في الطيرة به وبنعبيه :

ظعنَ الذين فراقهم أتوقعُ وجرى بينهم الغرابُ الأبقعُ (١)
جرقُ الحنَّاح كأنَّ لحيا رأسه جلكمان بالأخيار هشرٌ مؤلّعُ (٢)
فترجرتُ أن لا يفرخ بيضة أبداً ويصبح خائفاً يتفجع
إن الذين نعتت لي بفراقهم هم أسهرُوا ليلي السَّمام فأوجعوا (٣)

وواضح أنه شبه لحية بالخلمين أو المقرضين ، وكأنما يقطع الغراب بصوته في
نياط قلبه ، وهو لذلك يدعو عليه أن ينقطع نسله وأن يعيش وحيداً يندب أهله
جزاءً وفاً لما فرق بينه وبين عبلة . ويشكو السهاد وما يشقى به من آلام الحب
العنيف . وهو دائماً حب وقور أو حب عفيف فيه نبل ونسام وتفجع وحسرة وبر وحنان .
ولعلنا بذلك كله لا نغلو إذا قلنا إن الحب العفيف نشأ منذ الجاهلية في ظلال

الفروسية وما رسمت من خصال كريمة عند عنرة وأضرابه ، ممن ارتفعوا بحبهم عن
الغايات الحسية إلى غايات معنوية صوروا فيها مشاعرهم وعواطفهم وأحاسيسهم
وأهواءهم تصويراً ينم عن شرف الطبع ونقاء القلب وصفاء النفس . ولا أزعـم أن
هذا الضرب من الغزل السامي عم بين جميع الجاهليين ، فقد كان بينهم من يتغزل
غزلاً مادياً ، بل أحياناً غزلاً مفحشاً ، وإنما أزعـم أن أسراباً من الغزل العفيف أخذت
طريقها حينئذ إلى الظهور بتأثير ما أشاعت الفروسية فيهم من مثل خلقية عليا ،
قوامها الترفع عن الدنـيات والجلد والصبر واحتمال المشاق والأنفة والعزة والكرامة والإباء
مع الحس المرهف والشعور الرقيق .

شوقي ضيف

أستاذ بكلية الآداب جامعة القاهرة

(١) الأبقع : ما فيه سواد وبياض .

(٢) جرق : أسود .

(٣) التمام : شديد الطول .

فخر الدين الرازي

تمهيد لدراسة حياته ومؤلفاته

للأستاذ جورج قنوت

تعدّ دائرة المعارف الإسلامية من أهم المراجع العلمية عند علماء الاستشراق
الغربيين . وقد فطن لهذه الأهمية نخبة من علمائنا فأخذوا ، منذ زمن طويل ،
ينقلونها إلى اللغة العربية ، معلقين على بعض موادها ومكملين ما بدا لهم ناقصاً ،
مبتوراً أو مغرضاً .

وقد دهشت منذ سنين عند ما حاولت عبثاً أن أجد في هذه الموسوعة مقالة عن
فخر الدين الرازي ! . كيف فات المشرفين على هذه الدائرة أن يخصّصوا لهذا المفكر
الذي يعد من أكبر علماء الإسلام ، مقالة تليق بمقامه الرفيع ؟ وقد تنبّه المشرفون
على الطبعة الثانية لهذه الدائرة إلى هذا النقص ، فأقرّوا تخصيص بحث للإمام
الرازي وطُلب مني أن أقوم بتحضيره (١) .

ولما قمتُ بتأدية المهمة التي كلفت بها ، وشرعت في جمع عدة مصادر
ونصوص متصلة بهذا المفكر الكبير وبيئته ، بدا لي أنها قد تفيد قراء اللغة العربية ،
ففكرت أن أسجلها هنا بلغتها الأصلية ، تحيةً لصديقنا الجليل الدكتور طه حسين
ورمزاً لاهتمامه الكبير بإحياء تراثنا الفكري العربي . فهذه الوثائق تكمل ما كتبه
بالفرنسية والإنجليزية لدائرة المعارف نفسها .

حياته :

محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن فخر الدين أبو عبد الله القرشي التيمي
البكري ، الطبرستاني الأصل ، الرازي المولد . ولد في الرّبي سنة أربع وأربعين
 وخمسمائة . وكان والده الإمام ضياء الدين أحد أئمة الإسلام ، مقدماً في علم الكلام ،

(١) ورد في « دائرة المعارف المقتضية » Shorter Encyclopaedia of Islam ، لندن ١٩٥٣

مقالة عن فخر الدين الرازي للمستشرق الهولندي كرامرس (ص ٤٧٠) .

له فيه كتاب غاية المرام ، الذى يذكر السبكي فى طبقاته أنه فى مجلدين ، وأنه قد وقف عليه ووصفه قائلاً « وهو من أنفس كتب أهل السنة وأشدها تحقيقاً » (ج ٤ ، ص ٢٨٥) . « وأخذ الإمام ضياء الدين علم الكلام عن أبى القاسم الأنصارى تلميذ الأنصارى تلميذ إمام الحرمين . وقال فى آخر كتاب غاية المرام : « هو شيخى وأستاذى . وأخذ الفقه عن صاحب التهذيب » . وقد ذكر السبكي ما كان عليه من فصاحة اللسان وقوة الجنان ، «... أدبياً له نثر فى غاية الحسن تكاد تحاكي ألفاظه مقامات الحريري من حسنة وحلاوته ورشاقة سجيته » (ص ٢٨٦) . وليس من الغريب أن يكون الابن سرّ أبيه ، متمكناً من علوم الكلام والفقه والفصاحة . فقد ذكر الصفدى فى « الوافى » أنه كان عارفاً بالأدب له شعر بالعربية ليس فى الطبقة العليا ولا السفلى ، وشعر بالفارسية لعله يكون فيه مجيداً (ج ٤ ، ص ٢٤٩) . ثم قرأ الحكمة على المجد الجبلى « وهو أحد أصحاب محمد بن يحيى . ولما طلب المجد الجبلى إلى مراغة ليدرس بها صحبه فخر الدين المذكور إليها ، وقرأ عليه مدّة طويلة علم الكلام والحكمة » . ودرس الفقه على الكمال السمنانى . ويقول ابن العبرى إنه : « تهوّس بعمل الكيمياء وضيّع فى ذلك مالاً كثيراً ، ولم يحصل على طائل » (ص ٤١٨) . وعند ما أتم دراسته فى الرى رحل إلى خوارزم « فجرى بينه وبين المعتزلة مناظرات أدّت إلى خروجه منها » ؛ ورحل إلى ما وراء النهر يقصد بنى مارة ببخارى ، ولم يلق منهم خيراً . فعاد إلى الرى . واجتمع بعد عودته إلى مسقط رأسه بشهاب الدين الغورى ، سلطان غزنه ، الذى قرب منه وأدناه ورفع محله وأغدق عليه . ووجد نفس اللقاء الحسن عند علاء الدين خوارزم شاه . وفى سنة ١١٨٤/٥٨٠ عند ما كان قاصداً ببخارى ، وقف مدّة فى سرخس حيث أقام عند الطبيب عبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسى الذى أكرمه . « فشرع له فى الكلام على كليات القانون وشرح المستغلق من ألفاظ هذا الكتاب ورسمه باسمه وذكره فى مقدمته ووصفه وأثنى عليه » (ابن العبرى ، ص ٤١٩) . ولما لم يجد فى بخارى القبول الذى كان يتوقعه ، عاد إلى هرات ، وسمح له سلطون غزنة الغورى غياث الدين أن يفتح مدرسة فى قصره .

وبعد عدة رحلات انتهت به إلى سمرقند بل إلى الهند ^(١) . استقر نهائياً فى هرات وأمضى فيها أكبر شطر من حياته . وكان يلقب فيها بشيخ الإسلام ويروى أنه فى عز مجده « كان خوارزم شاه يأتى إليه . وكان إذا ركب يمشى حوله نحو ثلاثمائة نفسى من الفقهاء وغيرهم » (السبكي ج ٥ ، ص ٣٥) . وكان الرازى فقيراً فى بدء أمره إلى حد أنه عند ما مرض فى بخارى اضطر مواطنوه الساكنون بها إلى جمع المال لإعاقته . ولكن أبواب الرزق تفتحت له فيما بعد وفى ذلك يقول الصفدى بعد أن ذكر عودة الرازى إلى الرى : « وكان بها طبيب حاذق له ثروة وله بنتان فزوجهما بابنى فخر الدين ، ومات الطبيب واستولى على جميع نعمته ومن ثم كانت له النعمة » (ج ٤ ، ص ٢٩٤) . كان للرازى ذكاء ثاقب وذاكرة عجيبة . قبل إنه فى صغره حفظ الشامل للجوينى ، وهو كتاب ضخّم كله حجج ومجادلات . يقول الصفدى : « اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله . وهى سعة العبارة فى القدرة على الكلام ، وصحة الذهن والأطلاع الذى ما عليه مزيد ، والحفاظة المستوعبة ، والذاكرة التى تعينه على ما يريد فى تقرير الأدلة والبراهين . وكان فيه قوة جدلية ، ونظره دقيق » (ج ٤ ، ص ٢٤٨) . وجاب صيته الآفاق فكان يؤمه من شتى جهات آسيا الوسطى قوم يقصدونه لاستشارته فى مسائل متنوعة استعصى عليهم حلها . فكانوا يجدون عنده الجواب الشافى . وكان الرازى شديد الحرص على العلوم الشرعية ، ومع هذا كان يتزع إلى صوفية عميقة كانت تظهر فى خطبه المنبرية ، وهو يحث الناس على التمسك بأهداب الدين . كان عبل البدن ، ربعةً ، كبير اللحية . وكان فى صوته فخامة ، وفى كلامه قوة تأثير عجيبة . فكثيراً ما يعتريه الوجد فى خطبائه ، ويؤثر فى سامعيه حتى يجعلهم يذرفون الدموع معه . وقد استطاع أن يرجع إلى السنة كثيراً من أهل الزيغ وخصوصاً من الكرامية . وكان فى آخر حياته يذكر الموت وأهواله ، فيسأل الله الرحمة ويقول : « إننى حصلت من العلوم ما يمكن تحصيله بحسب الطاقة » (١) يروى الصفدى أن سلطان خوارزم شاه محمد بن تكش أرسله رسولا منه إلى الهند . انظر الوافى للصفدى ج ٤ ص ٢٤٩ .

البشرية ، وما بقيت أوثر إلا لقاء الله تعالى ، والنظر إلى وجهه الكريم » (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ، ص ٢٦) . وفي الوصية التي أملاها على تلميذه إبراهيم بن أبي بكر بن علي الأصهباني يقول : « لقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم » . (نفس المرجع . ص ٢٧) .

وله في هذا المعنى الأبيات الآتية :

نهايةُ اقدام العقول عقلُ
وأرواحنا في وحشة من جُسومنا
وأكثرُ سعى العالمين ضلالُ
وحاصلُ دنيانا رَدَى ووبالُ
ولم نستفدْ من بحثنا طول دهرنا
سوى أن جمعنا فيه : قلتُ وقالوا
وكم قد رأينا من رجال ودولة
فبادوا جميعاً مسرعين وزالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها
وعالٌ ، فزالت والجبالُ جبالٌ (١)

وقد تحمس الرازي تحمساً كبيراً للسنة والدفاع عنها . فحارب المعتزلة والكرامية والخنابلة . وكان النزاع لا يخلو أحياناً من العنف . فيلجأ خصومه إلى طرق أقل ما يقال فيها إنها بعيدة عن اللائق . وقد ذكر الصفدي في الوافي ، نقلاً عن علاء الدين الوادعي ، تفاصيل هذه الحرب الوضيعة بقوله : « إن الإمام فخر الدين الرازي - رحمه الله - كان يعظ الناس على عادة مشايخ العجم ، وإن الخنابلة كانوا يكتبون له قصصاً تتضمن شتمه ولعنه ، وغير ذلك من القبيح . فاتفق أنهم رفعوا إليه يوماً قصةً يقولون فيها إن ابنه يفسق ويزنى ، وإن امرأته كذلك . فلما قرأها قال : هذه القصة تتضمن أن ابني يفسق ويزنى ، وذلك مظنة الشباب ، فإنه شعبة من الجنون . ونرجو من الله تعالى إصلاحه والتوبة ، وأما امرأتى فهذا شأن النساء إلا من عصمه الله . وأنا شيخ ما في النساء مستمتع . هذا كله يمكن وقوعه . وأما أنا فوالله لا قلت إن الباري سبحانه وتعالى جسمٌ ولا شبهته بخلقه ولا حيزته » (ص ٢٥٠) .

وفي سنة ٥٩٩ هـ / ١٢٠٢ عند ما كان في فروكوه ، ثار ضده أعداؤه وأرغموه على مغادرة المدينة . وكانوا يأخذون عليه تشيعه ، في نظرهم ، لأرسطو وابن سينا والفارابي ، أو على الأقل إكثاره من إيراد شبه الفلاسفة من غير أن يستطيع الرد عليها بالبراهين القاطعة .

وفي سنة ٦٠٦ / ١٢٠٩ ألم به مرض ، اشتدت وطأته عليه ، حتى استيقن أنه

(١) الوافي بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٥٧ .

سيفارق الحياة . ففي شدة مرضه أملى وصيته على تلميذه ومصاحبه إبراهيم بن أبي بكر علي الأصهباني وهي تدل كما يقول الصفدي : « على حسن عقيدته وظنه بكرم الله تعالى ، وقصده بتصانيفه » (ص ٢٥٠) . وكان ذلك في يوم الأحد الحادي والعشرين من شهر المحرم سنة ٦٠٦ هـ . واحتدّ مرضه إلى أن توفي يوم العيد غرة شوال من السنة المذكورة . والوصية صورة رائعة لما كان عليه فخر الدين الرازي من عواطف دينية عميقة وتواضع علمي ثابت وهي تكشف عن المقاصد التي كان يستهدفها في مؤلفاته العديدة . وإليك هذه الوصية كما أوردها ابن أبي أصيبعة :

« بسم الله الرحمن الرحيم . يقول العبد الراجي رحمة ربه ، الواصل بكرم مولاه ، محمد بن عمر بن الحسين الرازي ، وهو في آخر عهده بالدنيا ، وأول عهده بالآخرة ، وهو الوقت الذي يلين فيه كل قاس ويتوجه إلى مولاه كل أبق . إني أحمد الله تعالى بالمحمد التي ذكرها أعظم ملائكته في أشرف أوقات معارجهم ، ونطق بها أعظم أنبيائه في أكمل أوقات مشاهداتهم ، بل أقول كل ذلك من نتائج الحدوث والإمكان . وأحمد الله بالمحمد التي تستحقها ألوهيته ، ويستوجبها لكمال الموهبة ، عرفها أو لم أعرفها ، لا مناسبة للتراب مع جلال رب الأرباب ، وأصلي على الملائكة المقربين ، والأنبياء المرسلين ، وجميع عباد الله الصالحين .

ثم أقول بعد ذلك : اعلموا ، إخواني في الدين ، وإخواني في طلب اليقين أن الناس يقولون : الإنسان إذا مات انقطع تعلقه عن الخلق . وهذا العام مخصوص من وجهين : الأول إن بقي منه عمل صالح صار ذلك سبباً للدعاء ، والدعاء له أثر عند الله . والثاني ما يتعلق بمصالح الأطفال والأولاد والعورات ، وأداء المظالم والجنایات .

أما الأول فأعلموا أني كنت رجلاً محباً للعلم . فكنت أكتب في كل شيء شيئاً لا أقف على كمية وكيفية ، سواء كان حقاً أو باطلاً ، أو غشاً أو سميناً إلا إن نظرت في الكتب المعتمدة لي . - إن هذا العالم المحسوس ، تحت تدبير مدبر منزّه عن مماثلة المتحيزات والأعراض وموصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة . ولقد اختبرت الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية ، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم ، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى ويمنع عن

التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات . وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية .

فلهذا أقول : كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبرأته عن الشركاء في القدم والأزلية ، والتدبير والفعالية ، فذاك هو الذي أقول به وألقى الله تعالى به . وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض فكل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد فهو كما هو ، والذي لم يكن كذلك أقول : يا إله العالمين إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين ، وأرحم الراحمين . ذلك ما مر به قلمي أو خطر ببالي فاستشهد علمك وأقول إن علمت مني أني أردت به تحقيق باطل أو إبطال حق فافعل بي ما أنا أهله . وإن علمت مني أني ما سعت إلا في تقرير ما اعتقدت أنه هو الحق وتصورت أنه الصدق — فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصله . فذاك جهد المقل وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في الزلة . فأعثنى وارحمني واستر زلتى وامح حوبتي ، يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين ولا ينتقص بخطأ المجرمين .

وأقول : ديني متابعة محمد سيد المرسلين ، وكتابي هو القرآن العظيم وتعويلي في طلب الدين عليهما . اللهم ، يا سامع الأصوات ، ويا مجيب الدعوات ، ويا مقيل العثرات ، ويا راحم العبرات ، ويا قيام المحدثات والممكنات ، أنا كنت حسن الظن بك ، عظيم الرجاء في رحمتك . وأنت قلت : أنا عند ظن عبدي . وأنت قلت : «أمن يجيب المضطر إذا دعاه» . وأنت قلت : «وإذا سألك عبادي عني فإني قريب» . فهب أني ما جئت بشيء ، فأنت الغني الكريم وأنا المحتاج للثمن .

وأعلم أنه ليس لي أحد سواك ، ولا أحد محسناً سواك ، وأنا معترف بالزلة والقصور ، والعيب والفتور ، فلا تخيب رجائي ولا ترد دعائي واجعلني آمناً من عذابك قبل الموت وعند الموت وبعد الموت ، وسهّل عليّ سكرات الموت ، وخفّف عني نزول الموت ، ولا تضيق عليّ بسبب الآلام والأسقام ، فأنت أرحم الراحمين .

وأما الكتب العلمية التي صنفتها أو استكثرت من إيراد السؤالات على المتقدمين فيها فمن نظر في شيء منها فإن طابت له تلك السؤالات فليذكرني في صالح دعائه على سبيل التفضل والإنعام ، وإلا فليحذف القول السيئ فإني ما أردت إلا تكثير

البحث وتشجيع الخاطر والاعتماد في الكل على الله تعالى .

وأما المهم الثاني وهو إصلاح أمر الأطفال والعورات فالاعتماد فيه على الله تعالى ثم على نائب الله محمد اللهم اجعله قرين محمد الأكبر في الدين والعلو . إلا أن السلطان الأعظم لا يمكنه أن يشتغل بإصلاح مهمات الأطفال . فرأيت الأولى أن أفوض وصاية أولادي إلى فلان وأمرته بتقوى الله تعالى ، فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون »

وسرد الوصية إلى آخرها ثم قال : « وأوصيه ثم أوصيه ثم أوصيه بأن يبالغ في تربية ولدي أبي بكر فإن آثار الذكاء والفطنة ظاهرة عليه ولعل الله تعالى يوصله إلى خير .

وأمرته وأمرت كل تلامذتي وكل من لي عليه حق أني إذا مت ، يبالغون في إخفاء موتي ، ولا يخبرون أحداً به ، ويكفونني ، ويدفنونني على شرط الشرع ، ويحملونني إلى الجبل المصائب لقرية فرداخان ويدفنونني هناك ، وإذا وضعوني في اللحد قرأوا علي ما قدروا عليه من آيات القرآن ثم ينثرون التراب عليّ وبعد الإتمام يقولون : يا كريم جاءك الفقير المحتاج فأحسن إليه ^(١) . وهذا منتهى وصيتي في هذا الباب والله تعالى الفعال لما يشاء وهو على ما يشاء قدير بالإحسان جدير » . (ص ٢٧ — ٢٨) .

وقد ذهب بعض المؤرخين إلى أن الكرامية — انتقاماً من محاربته لهم — دسوا السم في طعامه فقصوا عليه . ويقول ابن العبري إنه : « دفن في داره فكان يخشى أن العوام يمثلون بجثته لما كان يظن به من الانحلال » (ص ٤١٩) . ولعل في إلحاح الرازي في وصيته في كتم خبر موته تأييداً لهذا الرأي . والله أعلم ^(٢) .

لقد أحرز الرازي شهرة مرموقة حتى في أثناء حياته . وذكرنا فيما سبق كيف كان عدد كبير من تلاميذه يلتفون حوله ويلازمونهم عند إنتقاله من مدينة إلى أخرى . وهذا يرجع إلى علمه الغزير وقدرته على التعليم . وقد أشار الصفدي إلى طريقته المبتكرة في التأليف فقال :

(١) يضيف الصفدي : « وأعطف عليه فأنت أكرم الأكرمين وأنت أرحم الراحمين وأنت الفعال به وبغيره ما تشاء فافعل به ما أئت أهله فأنت أهل التقوى وأهل المغفرة » (ص ٢٥١) .
(٢) يقول السبكي : « وكان كثير الأزرار بالكرامية . فقيل لهم وضعوا عليه من سقاء سمّاً فأت » (طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٥) .

« وهو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه ، وأتى فيها بما لم يسبق إليه ، لأنه يذكر المسألة ويفتح باب تقسيمها وقسمة فروع ذلك التقسيم ويستدل بأدلة السبر والتقسيم ، فلا يشذ منه عن تلك المسألة فرع لها بها علاقة فانضبطت له القواعد وانحصرت معه المسائل » (١) .

ولم يكد يمضي نصف قرن من الزمان حتى ارتفعت كتبه إلى المرتبة الأولى في التعليم ، مما جعل نصير الدين الطوسي (المتوفى سنة ٦٧٢ هـ) يقول في تعليقه على المحصل : « ولم يبق في الكتب التي يتداولونها من علم الأصول عيان ولا خبر ، ولا من تمهيد القواعد الحقيقية ولا أثر سوى كتاب المحصل الذي اسمه غير مطابق لمعناه وبيانه غير موصل إلى دعواه ، وهم يحسبون أنه في ذلك العلم كاف ، والحق أن فيه من الغث والسمين ما لا يحصى » (٢) .

أما ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هـ) الذي كان يقف بالمرصاد للفلاسفة وللمتكلمين الذين يكثرون من استعمالهم الفلسفة ، فقد ذكر في بغية المرتاد ، بشيء من التحفظ ، مصادر الرازي . فهو يقول : « . . . والرازي مادته الكلامية من كلام أبي المعالي والشهرستاني ، فإن الشهرستاني أخذ من الأنصاري النيسابوري عن أبي المعالي . وله مادة قوية من كلام أبي الحسن الصوري ، وسلك طريقته في أصول الفقه كثيراً ، وهي أقرب إلى طريقة الفقهاء من طريقة الواقفة ؛ وفي الفاسفة مادته من كلام ابن سينا والشهرستاني أيضاً ونحوهما . وأما التصوف فكان فيه ضعيفاً كما كان ضعيفاً في الفقه » (٣) .

وقد هاجم ابن تيمية الرازي وتلميذه الأرموي في كتاب النقل والعقل (طبع على هامش المنهاج) وفي العقيدة الأصفهانية وكثيراً ما يذكر في مناسبات شتى اعتراف الرازي بمناقضات علم الكلام وفشله في التمكن من النجاة (٤) .

(١) الوافي بالوفيات ، ج ٤ ، ص ٢٤٩ .

(٢) تلخيص المحصل ، ص ٣ .

(٣) بغية المرتاد ص ١٠٧ .

(٤) انظر الكواكب الدرية للمرعي المقدسي ص ١٦٨ - ١٦٩ حيث يوجد عدة أحكام من هذا

القبيل .

وبالرغم من نقده للرازي فقد تأثر ابن تيمية به ، فهو يستعمل أهم كتبه مثل المحصل ، ومعالم أصول الدين ، وكتاب الأربعين ، وفي عدة مسائل يشاركه في مذهبه في النبوة . ومن الصعب فهم موقف ابن تيمية في فلسفته الاجتماعية إذا لم نعتبرها كرد فعل لآراء الرازي الخاصة بالحكم والخلافة . وأخيراً ، لا ريب أن الرازي هو الذي مهد الطريق لابن تيمية أن يتصل صلة شخصية بتعاليم الفلسفة ، والبدع (١) .

المؤلفات :

لقد كان لفخر الدين الرازي نشاط علمي كبير ويكاد أن يكون قد ألف في شتى العلوم المعروفة في زمانه ، غير أن أكثر تأليفه تدور حول علم الكلام والفلسفة والتفسير . وكثير من هذا الإنتاج لم يصلنا وبعضه لا يزال في بطون المكاتب ، وجزء منه طبع . وإننا لنجد عند عدد من المؤرخين الأقدمين قوائم لهذه الكتب ولكنها لم تترتب لا بحسب الترتيب الأبجدي ، ولا بحسب محتواها ، اللهم إلا بطريقة سطحية . أما بروكلمان فقد قسم مؤلفات الرازي التي يوجد منها آثار في المكاتب إلى الموضوعات الآتية :

- | | |
|----------------|------------------|
| ١ - تاريخ | ٨ - بيان |
| ٢ - فقه | ٩ - معارف متنوعة |
| ٣ - قرآن | ١٠ - طب |
| ٤ - علم الكلام | ١١ - علم الفراسة |
| ٥ - فاسفة | ١٢ - كيمياء |
| ٦ - علم النجوم | ١٣ - علم المعادن |
| ٧ - معرفة الكف | |

وقد حاول من بعده الأستاذ النشار (٢) أن يجمع جميع ما ورد من أسامي كتب الرازي في كتب المؤرخين . فجرد قوائم الكتب الآتية من إخبار العلماء للقفاطى ،

(١) انظر هنري لاوست :

Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-din Ahmad b. Taimiya*, Le Caire, 1939, p. 85.

(٢) « اعتقادات فرق المسلمين والمشركون للرازي » . نشر على سمي النشار ، ١٩٣٨ .

وعيون الأنبياء لابن أبي أصيبعة ، وطبقات الشافعية للسبكي ووفيات الأعيان لابن خلكان ، وشذرات الذهب . وكشف الظنون لحاجي خليفة .

ثم قسم هذه المؤلفات إلى الأقسام الآتية : التفسير ، علم الكلام ، الحكمة والعلوم الفلسفية ، اللغة وأصول الفقه ، الطب ، الطلسمات والعلوم الهندسية ، التاريخ . وقد ذكر أحياناً ، ولكن من غير أن يلتزم هذا بطريقة منهجية ، المصادر التي استقى منها أسامي الكتب . كما أنه لم يذكر أرقام المخطوطات ولا أسماء المؤلفات المطبوعة . والعمل مفيد بلا شك كمرحلة أولى لاستيعاب جميع مؤلفات الرازي . ولكن تقسيم مؤلفات الرازي الغزيرة إلى أنواع محدودة تعوزه الدقة طالما لم نقف على المؤلفات نفسها لكي نستطيع أن نعرف بدقة محتوياتها . فجرد العنوان لا يدل دائماً على حقيقة محتوى المؤلف . ولذا قد آثرنا أن نترك هذا التقسيم جانباً وأن نكتفى مؤقتاً بالتصنيف الأبجدي وأضافنا إلى كل اسم من مؤلفات الرازي المصادر التي ورد فيها هذا الاسم . وقد استعملنا أيضاً قائمة الكتب الواردة في وافي الوفيات للصفدي وفي مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده . كما أننا ذكرنا أرقام المخطوطات التي وردت في بروكلمان للمؤلفات التي وصلت إلينا . أما الكتب التي طبعت وهي بين أيدينا ، فقد أوردنا لها ملخصاً في بضعة أسطر .

وتفادياً للتكرار استعملنا الرموز الآتية للإشارة إلى المصادر وهي مرتبة ترتيباً زمنياً

- تا — تاريخ الحكماء للقفطي (المتوفى سنة ٦٤٦ هـ / ١٢٤٨ م) .
ع — عيون الأنبياء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (المتوفى سنة ٦٦٨ / ١٢٦٩) .
و — وفيات الأعيان لابن خلكان (المتوفى سنة ٦٨١ / ١٢٨٢ م) .
وا — الوافي بالوفيات للصفدي (المتوفى سنة ٧٦٤ / ١٣٢٦) .
م — مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده (المتوفى سنة ٩٦٨ / ١٥٦٠) .
ش — شذرات الذهب لابن العماد (المتوفى سنة ١٠٨٩ / ١٦٧٨) .
ب — بروكلمان .

وقد وضعنا نجمة * صغيرة قبل عنوان المؤلف الذي طبع .

- * ١ — إبطال القياس (ع ، وا)

- ٢ — أجوبة المسائل البخارية (و ، وا ، م)
٣ — أحكام الأحكام (تا ، ع ، وا)
٤ — اختصار دلائل الإعجاز (وا)
٥ — الاختيارات العلائية في التأثيرات (أو الاختيارات) السماوية

(تا ، ع ، و ، ب رقم ٣٠)
فارسي : بروان ، المخطوطات الفارسية ، كمبريدج ١٥٨٠ (٢) ؛ آيا صوفيا ٢٦٨٩ ؛ فاتح ٥٣٦٠ (٧) ، كوبرلي ١٦٢٤ (٨) ؛ وهي أفندي ٨٨٥ ؛ روان كشك ١٧٠٥ ؛ ترجمة عربية : باريس ١٣٦٠ (٢) ، ٢٥٢١ (٥) = الأحكام العلائية في الأحكام السماوية برلين ٢٤٨٨ ؛ باريس ٢٥٩٢

- ٦ — الأخلاق (تا ، ع ، وا)
٧ — إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار (و ، وا ، م)
٨ — أساس التقديس في علم الكلام (تا ، ع ، وا ، ب رقم ١٩)
وورد أيضاً بعنوان « تأسيس التقديس » . قدمه الرازي إلى السلطان أبي بكر بن أيوب . وفي كشف الظنون ورد أن الرازي ألفه للملك العادل سيف الدين ٥٩٦ — ٦١٥ / ١١٩٩ — ١٢١٨ والكتاب مرتب على أربعة أقسام :

القسم الأول في الدلائل الدالة على أنه تعالى منزّه عن الجسمية والحيز

القسم الثاني في تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات . فيدرس فيه

الرازي بعض الألفاظ مثل « الصورة » ، « الشخص » ، « النفس »

« الصمد » ، اللقاء إلخ .

القسم الثالث في تقرير مذهب السلف .

القسم الرابع مواصلة الكلام في المتشابهات .

وقد طبع الكتاب في القاهرة سنة ١٣٥٤ / ١٩٣٥ في مطبعة مصطفى البابي الحلبي (١٩٨ ص) ، وقد أُرِدِف بكتاب « الدرّة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء في وجود الله تعالى وصفاته

ونظام العالم للشيخ ملا عبد الرحمن الجامى . لم يذكر الناشر على أى مخطوطة نشر النص ، ولعلها مخطوطة دار الكتب الوحيدة (ج ٧ ، ص ١٩٩) القاهرة أول ٧ ، ١٩٩ ؛ كوبرلى ٧٩٦ .

٩ — أسرار التنزيل وأنوار التأويل . (وا ، ب رقم ١٠)

ذكر صاحب كشف الظنون أنه فى مجلد أوله : الحمد لله الذى أظهر من آثار سلطانه . . . إلخ . وذكر أنه على أربعة أقسام : الأول فى الأصول ، والثانى فى الفروع والثالث فى الأخلاق والرابع فى المناجاة والدعوات . لكنه توفى قبل إتمامه فبقى فى أواخر القسم الأول . أما القفطى فقد ذكر « كتاب تفسير القرآن الصغير سماه أسرار التنزيل وأنوار التأويل » .

مخطوطات : برلين ١٧٣٩ ؛ راغب ١/٢٠ ؛ دار الكتب أول ٢ ، ٣ ، ثانى ٢ ، ١٦٣ ؛ باتنا ١ ، ٢٢ (١٩٧) ؛ داماد زاده ٨/٢٧ ؛ بنى ١٢ ؛ سليمانى ٦٢ ؛ كوبرلى ٩/٣٨ ؛ ولى الدين ٥٠ ؛ فاس (قرويين) ٥٦ ؛ تونس (الزيتونة) ج ١ ، ٢٦ (٣٣) ؛ بشاور ٧٦٣ ؛ بنكبور ١٨ ، ١٤٧١ ؛ مكتبة شيخ الإسلام فى المدينة (معارف ١٨ ، ٣٣٣ ؛ تذكرة النوادر ٦٧ ؛ دار الكتب ثانى ج ١ ، ١٦٣ .

١٠ — الإشارات (وا)

١١ — الأشربة (ع)

١٢ — اعتقادات فرق المسلمين والمشرىكين (ب)

نشر هذه الرسالة الصغيرة الأستاذ على سامى النشار ^(١) . وقد وردت فى عيون الأنباء وفى شذرات الذهب باسم « الملل والنحل » وذكرتها أخبار الحكماء باسم « الرياض المونقة فى الملل والنحل » .

وقد توخى فيها الرازى الوصف الموضوعى للفرق بدون أن يتجادل أو يناقش الآراء التى أوردها . والرسالة منقسمة إلى عشرة أبواب : (١) المعتزلة (٢) الخوارج (٣) الروافض ^(٢) (٤) (٥) الكرامية

(١) سنة ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٨ فى مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة .

(٢) لم يرد فى النص المنشور ، ولا أدرى إن كان هذا سقطاً فى الأصل أم سهواً من الناشر .

(٦) الجبرية (٧) المرجئة (٨) فى أحوال الصوفية (٩) فى الذين يتظاهرون بالإسلام وإن لم يكونوا مسلمين (١٠) فى شرح الفرق الذين هم خارجون على الإسلام بالحقيقة والاسم (اليهود ، النصارى ، المجوس ، الصابئة ، الفلاسفة) .

المخطوطات : دار الكتب التيمورية رقم ١٧٨ عقائد باسم « كتاب فرق المسلمين وغيرهم للفخر الرازى » . بتاريخ ١٠٦٣ هـ ؛ لندبرج - بويل ٥٨٥ وقد استعمل الأستاذ النشار النسختين لتحقيق النص .

١٣ — آغاز أنجام (ب رقم ٢٥٤)

بالفارسية . فى المعاد

مكتبة نصر الله التقوى بطهران ، ذريعة ١ ، ٣٦ (١٧٣) .

١٤ — الإشارات فى شرح الإشارات (ع)

١٥ — أنس الحاضر وزاد المسافر (ب رقم ٢٦)

ليبيريك ٢٢٧

١٦ — أوصاف الأشراف (ب رقم ٢٧٥)

بالفارسية فاتح ، ٥٤٢٦ (٢٦١ - ٢٧٣)

١٧ — الآيات البينات (ع ، و ، ب رقم ١٨)

فى علم الكلام : المخطوطات : أسكوريال ثانى ٦٥٠ (٤) ، لانديير ج - بريل ٥٥٧ . وقد فسرهُ محمود الأرموى المتوفى سنة ٦٧٢ / ١٢٧٣ ؛ إسكندرية منطق ١٧ ؛ تفسير لجهول : دار الكتب أول ٦ ، ٦٠ تفسير عز الدين عبد الحميد بن الحديد المتوفى سنة ٦٥٥ / ١٢٥٧ .

١٨ — البراهين البهائية بالفارسية (تا ، ع)

١٩ — البيان والبرهان فى الرد على أهل الزيغ والطغيان (و ، وا ، م)

٢٠ — بيست باب (ب رقم ٣٥٦)

بالفارسية . مقالة فى الاضطراب

المتحف البريطانى ملحق ١٥٥ (٢) ؛ فارسى ٣٨ .

٢١ — تأسيس التقديس - انظر أساس التقديس .

- ٢٢ - - - - - تحصيل الحق (و ، وا ، م)
 ٢٣ - - - - - ترجيح مذهب الشافعي وأخياره (وا)
 ٢٤ - - - - - التشريح من الرأس إلى الحلق (ع ، وا)
 ٢٥ - - - - - تعجيز الفلاسفة بالفارسي (ع ، وا)
 ٢٦ - - - - - التفسير (وا)
 ٢٧ - - - - - تفسير أسماء الله الحسنى (تا)
 ٢٨ - - - - - تفسير سورة البقرة على الوجه العقلي لا النقل (ع)
 ٢٩ - - - - - تفسير الفاتحة (تا ، ع)
 ٣٠ - - - - - تفسير القرآن الصغير انظر « أسرار التنزيل » (تا)
 ٣١ - - - - - تفسير القرآن الكبير (= مفاتيح الغيب) (تا ، ع ، و ، وا ، م ، ب رقم ٦)

هذا التفسير هو بدون شك أهم مؤلفات الرازي ومن أهم آثار الفكر الإسلامي . فقد جمع فيه صاحبه كل ما يمت إلى التفسير بصلة لدرجة أن ابن تيمية الذي يحكم اتباعه مذهب الحنابلة لم يكن ميالاً إلى العلوم العقلية كان يقول عنه : « فيه كل شيء إلا التفسير » . وفي هذا الحكم إجحاف بالإمام الرازي ، إذ كما يقول قاضي القضاة أبو الحسن على السبكي : « ما الأمر كذا ، إنما فيه مع التفسير كل شيء » .

ويحوى التفسير بالفعل أشياء كثيرة من نحو ومنطق وإلهيات وكلام وفقه وتصوف وعلوم طبيعية . ولكن ميزة الرازي الكبيرة هي قدرته على جمع أطراف الموضوع وتقديمه في شكل منظم واضح . وعند ما يعرض لمسألة قابلة للنقاش يستعرض الوجوه المختلفة بحججها ثم يختار الموقف الذي يبدو له أنه الحق ويدافع عنه . وكثيراً ما يغتنم فرصة ورود كلمة أو آية للخوض في بحث علمي منظم يقدم فيه لب الموضوع بإيجاز ودقة .

وقد استغرق تفسير الفاتحة وحدها جزءاً كاملاً من تفسيره . وقد طبع هذا التفسير مراراً :

- بولاق ، ١٢٧٩ - ١٢٨٩ ، ٦ أجزاء

العميرة ١٣١٠ / ١٨٩٢ ، ٨ أجزاء
 (وأعيدت الطبعة سنة ١٣٢٤ - ١٣٢٧)
 الحسينية ، ١٣٢٧ / ١٩٠٩ ، ٨ أجزاء
 استنبول ، ١٣٠٧ / ١٨٨٩ ، ٨ أجزاء ، وبهامشه إرشاد العقل
 لأبي آل سعود .
 وأخيراً طبع بالقاهرة طبعة جديدة جيدة ، المطبعة المصرية ،
 ١٣٥٢ / ١٩٣٣ ، ٣٢ جزءاً .

وفيما يخص قيمة النص الوارد في تفسير الرازي انظر :

ج ٢ ، ص ١٧٨ و ٢٤١-٢٤٢ . Th. Noldeke et F. Schwally ,

Geschichte des Qorans

مخطوطات : باريس ٦١٣ ، ٦٥٢٦ ؛ بودليانا ١ ، ٢٦ ؛ المتحف
 البريطاني ، الملحق ١١١ ؛ المكتب الهندي ٦٥ / ٦ ؛ نبي ٦٤ / ٧٠
 آيا صوفيا ٢٣٢ / ٤١ ، راغب ٨٥ / ٩ ؛ الجزائر ٣٣٠ ؛ دار الكتب
 أول ١ ، ٢١٣ ؛ قوله ١ ، ٨١ ؛ باتنا ١ ، ٣٣ (٣٢٩ / ٣٩) وقد
 وضع له فهرست مفصل ماك نايل :

R.P. Mc Neile, *An Index to the Commentary of F. al-R.* London 1933.

Schreiner, ZDMG 52, 506 et sq.

انظر :

أجزاء منه :

(أ) التنوير في التفسير لمحمد بن أبي القاسم بن عبد السلام الراجي

التونسي المتوفى سنة ٧١٥ / ١٣١٥ . : باريس ٦١٤ / ٩

(ب) غرائب القرآن لتلميذه النظام الأعرج النيسابوري دار الكتب

أول ١ / ١٨٣ .

(ج) أبو العباس المرسى : أجزاء منه في الاسكوريال ١٢٧٠ / ١

المتحف البريطاني شرق ٦٢٦٨ (دل ٤) ؛ تونس (زيتونة) أو

٢٣ / ١١٩ ؛ فاس (قرويين) ٥٥ / ٤٠ ، ٦١ / ٥٧ ، ١٦٠١ ،

١٦٢٨ ؛ كوبرلي ٢٢ / ١١٨ ؛ جور ليلي ٦ / ٣٣ ؛ حميدية ١٠٠ / ٩٥

نوري عثمانية ٩٥ / ٣٨٥ ؛ داماد ٦ / ١٤٠ ؛ يحيى أفندي ٢٢ / ١٨ ؛

- ب. ٨١/٤٤ الخلق والبعث ب. ٣١/٣. ٥٨٤ ب. ٥٨٤ (٥٨٤ عتباروا)

- رسالة في النفس وتحقيق زيارة القبور ، فاتح ٥٤٢٦ (٤)

(سر الأسرار) (ب رقم ٣٦)
عزاه خطأ بروكلمان لفخر الدين الرازي وإنما هو لمحمد بن زكريا
الرازي الطبيب الكيمائي — آصف ٢ ، ١٤١٦

٥٨ — سراج القلوب

٥٩ — السر المكتوم في مخاطبات النجوم (تا ، ع ، و ، وا ، ب رقم ٢٩ ، م)
ذهب حاج خليفه أن مؤلفه على بن علي الحرالي ولكن يوجد نص
صريح في الملخص يعزوه إلى الرازي. أنظر ريتز ، مجلة « Der Islam »
٢٤ ، ٢٨٥ ، هامش ٢ — برلين ٥٨٨٦ ؛ ليدن ١/١٠٨٠ ؛ باريس
٢٦٤٥ ؛ بودليانا ١ ، ٩١٧ ، ٩٥٠ ، ٩٨١ ؛ ٢ ، ٢٨٢ ، ٢٣٨٩ ؛
المتحف البريطاني الشرق ٩١٤٧ ؛ داماد إبراهيم ٨٤٥ ؛ نور عثمانية
٢٧٨٤ ، ٢٧٩٢ ؛ حلب ، أحمدية ١٣٤١ ؛ جاريث ٩٣٣ ؛ باتنا
١ ، ٢٣٨ (٣/٢٠٦٢) ؛ ٤٨٧٢ (٢٦٤٨) ؛ أيا صوفيا ٢٧٩٦ ؛
جار لله ٢/١٤٨٠ ؛ عاشر ٥٧٣ ؛ كوبرلي ٩٢٥ ؛ بشاوار ١٩٣٠ ؛
رامبور ١ ، ٦٨٩ (٦) تلخيص لمحمد بن محمد القلاني الكشوي كتبه
بالمدينة سنة ١١٤١/١٧٢٨ : غوطا ١٢٦٧ ؛ القاهرة أول ٥ ، ٣٣٧ ؛
ملخص آخر ٢٦٤٥ .

٦٠ — سرور المستعجلى لجزء وجوده الكل (ب رقم ٢٧٨) سباط ٤٨ (٩)

٦١ — سورة البقرة (تا)

٦٢ — شرح أبيات الشافعي الأربعة التي أولها :

وما شئت كان وإن لم أشأ

أظنه « كتاب القضاء والقدر » (الصفدي ، ص ٢٥٥)

٦٣ — شرح أسماء الله الحسنى (و ، وا ، م)

* ٦٤ — شرح الإشارات (تا ، و ، وا ، م ، ب 72h) — (انظر ص ٨١٧)
وهو شرح طبيعيات والهيئات الإشارات ابتداءً من النقط الأول

« في تجوهر الأجسام » . وقد طبع على هامش شرح الطوسي
للإشارات . ويذكر أولاً الرازي فقرة كاملة من نص الإشارات ثم
يشرحها بحيث أنه يحتوى على نص الإشارات بأكمله (باستثناء المنطق) .
طبع مع الشرح في اسطنبول سنة ١٢٩٥/١٨٧٣ ، ٤٧٤ ص .

٦٥ — شرح ديوان المتنبي (وا)

٦٦ — شرح سقط الزند (تا ، ع ، و ، وا ، م)

٦٧ — شرح الشفاء (وا)

٦٨ — شرح عيون الحكمة (تا ، ع ، و ، م ، ب رقم 27i) (انظر ص ٨١٧)
لقد استعمل الدكتور عبد الرحمن بدوي هذا الشرح لضبط نص
عيون الحكمة لابن سينا انظر : ذكرى ابن سينا (٥) ، منشورات
المعهد الفرنسي بالقاهرة ، ١٩٥٤ ، المقدمة .

وذكر المخطوطات الآتية : فينا ١٥٢٢ ؛ اسكوريال ثاني ٦٢٨ ؛
برلين ٥٠٤٣ ؛ امبروزيانا ٣٢١ ؛ راغب ٨٥٨ ؛ كمبردج ملحق ٨٨٠
لندبرج بريل ٥٥٨ ؛ ليدن ١٤٤٧ ؛ مشهد ١ ، ٥٤ (١٧٧) ؛
المكتب الهندي ٤٧٨ ؛ مانشستر ٣٨٠ ؛ بوهار ٨٠٣١٧ ؛ طلعت
(دار الكتب) ٣٨٧ حكمة ؛ المكتبة الأحمدية (طنطا) ؛ بلدية
الإسكندرية . وقد نشر مرجوليوث فصلاً من هذا الشرح يقع في صفحة
واحدة خاصة بفن الشعر ، وذلك في

Analecta Orientalia ad Poeticam Aristotelis, London 1887.

(انظر بدوي ، المرجع المذكور ، ص (يا - يه) .

٦٩ — شرح كليّات القانون (تا ، ع ، و ، وا)

لم يتم . ألفه للحكيم ثقة الدين عبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسي

٧٠ — شرح مصادرات أقليدس (تا)

٧١ — شرح المفصل (ع ، و ، وا ، م)

٧٢ — شرح النجاة (ب رقم 27k) (انظر ص ٨١٥)

٧٣ — شرح نهج البلاغة (تا ، ع ، و ، وا ، م)

٧٤ — شرح وجيز الغزالي (تا ، ع ، و ، م)

- ٧٥ — شفاء العي والخلاف (تا ، ع)
- ٧٦ — الطب الكبير
- ٧٧ — الطريقة في الجدل (تا)
- ٧٨ — الطريقة العلائية في الخلاف (تا ، ع ، وا)
- ٧٩ — عصمة الأنبياء (تا ، ع ، وا ، ب رقم ١٤)
برلين ٢٥٢٨ ؛ اسكندرية فنون ٤٣ ، ٦٧ (١١) ؛ القاهرة أول
١ ، ١٩٦ ؛ آصف ٢ ، ١٣١٦ (٦٤) ؛ مطبوع بالقاهرة ١٣٥٥ /
١٩٣٦
- ٨٠ — عمدة النظار وزينة الأفكار (ع)
- ٨١ — عيون المسائل (و . وا ، م)
- ٨٢ — عيون الحكمة (وا)
- ٨٣ — فضائل الصحابة (تا ، ع ، وا)
- ٨٤ — في إبطال القياس (تا)
- ٨٥ — في تفسير « لا إله إلا الله » (ب رقم ١٣)
برلين ٢٤٢٥
- ٨٦ — في الرمل (تا ، ع)
- ٨٧ — في السؤال (تا)
- ٨٨ — في علم الفراسة (ع ، ب رقم ٣٥)
(— كتاب الفراسة)
نشرها الأستاذ يوسف مراد في باريس مع ترجمة إلى الفرنسية ومقدمة
عن علم الفراسة عند العرب
La physiognomonie arabe et le kitāb al-firāsa de Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Paris, Geuthner, 1939.
وقد استعمل في نشر الكتاب ثلاثة مخطوطات : كمبردج ٤٦٨ ،
المتحف البريطاني ٩٥١٠ وأيا صوفيا ٢٤٥٧
ويحوى الكتاب على ثلاث مقالات :

- المقالة الأولى ، في الأمور الكلية . المقالة الثانية ، في بيان مقتضيات
الأمور الكلية (الباب الأول ، في علامات الأمزجة ؛ الباب الثاني في
مقتضيات الأسنان الأربعة أعنى سن النمو والوقوف والكهولة والشيخوخة)
الباب الثالث : في مقتضيات سائر الأحوال ؛ في أخلاق أرباب النسب
الشريف ، وفي أخلاق الأغنياء . الباب الرابع ، في الاختلافات بين
الأخلاق الحاصلة بسبب البلدان والمساكن الحارة والباردة وغيرها .
المقالة الثالثة : في دلائل الأعضاء .
- ٨٩ — في معرفة خطوط الكف وما فيه من الحكمة (ب رقم ٣١)
منحول منه مخطوطات في برلين ٤٢٥٨ ؛ أمبروزيانا ه ٨٧ ؛
فاتيكان ٥ ، ٩٣٨ (١٤) ؛ فهرس البستاني ١٩٣٦ ، رقم ٩٧ (كتاب
في علم الكف) ؛ القاهرة أول ٦ ، ٣٢ .
- ٩٠ — في النفس (تا ، ع ، وا ، ب رقم ٢٧١)
اسكندرية Fun ١٥٥ (٥)
- ٩١ — في النبوات (ع ، وا)
- ٩٢ — في نفي الحيز والجهة (ب رقم ٣٠٤)
مشهد ٢ ، ٣١ (١١٠)
- ٩٣ — في الهندسة (تا ، ع)
- ٩٤ — القضاء والقدر (تا ، ع ، وا)
- ٩٥ — فلائد عقود العقيان في مناقب أبي نعمان (ب رقم ٢)
آصف ٢ ، ١٣٢٢ (٦٥)
- ٩٦ — كتاب الأربعين في أصول الدين (تا ، ع ، و ، وا ، م ، ب رقم ٩)
ألفه لأكبر أولاده وأعزهم عليه محمد . يقول في المقدمة : « وأشرح
فيه المسائل الإلهية وأنبئه على الغوامض العقلية ليكون هذا الكتاب دستوراً
له يرجع في المضائق إليه ويعول عليه » . وهو يحتوى على أربعين مسألة .
ولم يذكر الرازي في مقدمته ارتباط المسائل بعضها ببعض ، والمنهج الذي
يسير عليه . والمسائل تدور حول إثبات وجود الله وصفاته ، وحقيقة

النفس ، والمعاد ، والنوبة ، والإمامة .

طبع بالهند بمطبعة مجلس دائرة المعارف حيدر آباد الركن سنة ١٣٥٣/١٩٣٤ ، ٥٠٠ ص . يقول الناشر إن أساس نشرته أصلاً : أصل مصري وأصل هندي .

ويذكر بروكلمان : قوله ١ ، ١٦٠ ؛ المكتب الهندي ٤٠٤ ؛ بودليانا ٢ ، ٨٦ ؛ جاريت ١٤٨٦ ويوجد شرح لهذا الكتاب لمؤلف مجهول : اسكوريال ثاني ٦٧٦ (١) القاهرة أول ٢ ، ٢ ؛ مشهد ١ ، ٢١ (٤١) .

٩٧ - كتاب الخمسين في أصول الدين (بالفارسية) (تا ، ع ، وا)

* ٩٨ - لباب الإشارات (تا ، ع ، وا)

ألفه بعد تفسيره للإشارات ، وهو تلخيص في غاية الإيجاز والتركيز لكتاب ابن سينا . والتلخيص يسير مع كل « نهج » من المنطق وكل « نمط » من الطبيعة والإلهيات .

الطبعة الأولى ، بالقاهرة ١٣٢٦/١٩٠٨ ؛ والثانية سنة ١٣٥٥ / ١٩٣٦ (مطبعة السعادة) ، ١٣٦ ص .

٩٩ - اللطائف الغيائية (تا ، ع ، وا)

* ١٠٠ - لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات (تا ، ع ، ب ، رقم ١٢) طبع بالقاهرة سنة ١٣٢٣/١٩٠٥ ، ٢٦٨ ص رتبته على أقسام ثلاثة (الأول) في المبادئ والمقدمات وفيه عشرة فصول تعرض لحقيقة الاسم والمسمى والتسمية ، والفرق بين الأسماء والصفات وتقسيم الأسماء ، في الفكر والذكر إلخ .

(الثاني) وهو أطول الأقسام ، يدرس فيه كل صفة من أسماء الله التسعة والتسعين بطريقة مفصلة (من ص ٧٣ إلى ٢٥٩) .

(الثالث) في اللواحق والتمتعات (ص ٢٥٩ إلى ٢٦٦) .

يذكر بروكلمان : برلين ٢٢٢٣ ؛ نبي ٧٠٣/٧٠٤ ؛ راغب ٦١٤ القاهرة أول ٧ ، ٧٠ ؛ اسكوريال ثاني ١٤٧٦ ، ١٤٩٦ ؛ مشهد ١ ،

٧٣ (٢٣٣) ؛ بتافيا ملحق ٢١٥ .

١٠١ - المباحث الأربعون في أصول الدين

(= كتاب الأربعين في أصول الدين)

١٠٢ - مباحث الحدود (ع ، وا)

١٠٣ - مباحث الجدل (تا ، ع)

١٠٤ - المباحث العمادية في المطالب المعادية (و ، وا ، م)

* ١٠٥ - المباحث المشرقية (تا ، ع ، ب رقم ٢١)

يعد هذا الكتاب من أهم المراجع الفلسفية كوسيلة في شرح العقائد . وقد استقى الرازي كثيراً من شفاء ابن سينا ، والفارابي والمعتبر لأبي البركات البغدادي ، واحتفظ بما يناسب موقفه الكلامي الشخصي .

وقد وضح بدقة في مستهل الكتاب ترتيب المسائل وطريقة علاجها . فهو يقول إنه يختار لباب ما وجده في كتب المتقدمين والأولين مجتنباً فيه التطويل والإطناب أو الإيجاز المؤدى إلى اللغز « ويكون الترتيب على أن تفصل المطالب بعضها عن بعض ثم نردفها إما بالإحكام وإما بالنقض ثم نذيلها بالشكوك المشككة والاعتراضات المعضلة ، ثم نتبعها إن قدرنا بالحل الشافي والجواب الوافي .

« وربما وقع في أثناء ذلك ما يخالف المشهور . . . » ولا يجب أن يعجب القارئ من ذلك إذ « الذين يجزمون بوجوب موافقة الأولين في كل قليل وكثير » يعلمون أن أولئك المتقدمين كانوا في بعض المواضع لمتقدميهم مخالفين وعلى كلامهم معترضين . . . » ثم يصف الرازي فريقين من الباحثين : فريق يقر بوجوب اتباع الأولين بأي ثمن ، فيتعمقون في المضائق ويخوضون في «لجج بحار الدقائق» . والفريق الآخر ينصبون أنفسهم للاعتراض على رؤساء العلماء وعظماء الحكماء بكل غث وسمين ، وباطل وهجين ، ظناً منهم أنهم لما جعلوا أنفسهم أضداداً لأولئك الأكابر ، فقد انخرطوا في سلوكهم وانجذبوا إلى جانبهم . كلاً فلم يحصلوا من ذلك إلا على إظهار بلادتهم الوافرة وغبوتهم الظاهرة .

أما الرازي فقد اختار «الوسط من الأمرين والقول الأحسن من القولين وهو أن نجهد في تقرير ما وصل إلينا من كلماتهم وحصلناه من مقالاتهم ، فإن عجزنا عن تلخيصه وتحريره وإظهار وجه تقريره ، أشرنا إلى وجه الإشكال وذكرنا ما هو كالداء العضال ، ثم نجهد فيه : إما بتأويل مجملهم أو بتأخير مفضلهم المذكور في متفرقات صحفهم ثم نضم إليه أصولاً وفقنا الله تعالى على تحريرها وتحصيلها وتقريبها وتفصيلها ، مما لم يقف عليه أحد من المتقدمين ، ولم يقدر على الوصول إليه أحد من السالكن السابقين . فيكون كتابنا هذا كالمتمم لكل ما في غيره من جنسه ، والزائد على غيره بأصول كلية وقواعد حقيقية ، ونكت علمية وأسئلة متوجهة قاذحة ، وأجوبة لائحة واضحة . . . »
وبعد هذه الديباجة يشرح الرازي كيفية تقسيم الكتاب وتبويبه .
وتتمياً للفائدة نلخص فيما يأتي هذا التقسيم :

الجزء الأول :

المباحث المشرقية

الكتاب الأول : في الأمور العامة

- الباب الأول : في الوجود (وفيه عشرة فصول)
الباب الثاني : في الماهية (وفيه عشرون فصلاً)
الباب الثالث : في الوحدة والكثرة (وفيه عشرون فصلاً)
الباب الرابع : في الوجوب والإمكان والامتناع (١٢ فصلاً)
الباب الخامس : في القدم والحدوث (٥ فصول)

الكتاب الثاني في أحكام الجواهر والأعراض

- مقدمة : في بيان حقيقة الجوهر والعرض (١٥ فصلاً)
الجملة الأولى : في أحكام الأعراض (وفيها مقدمة وفنون خمسة)

المقدمة : في بيان عدد المقولات

- الفن الأول : في الكم (وفيه أربعة وعشرون فصلاً)
الفن الثاني : في الكيف (وفيه مقدمة وأربعة أقسام)
الفن الثالث : في بقية المقولات النسبية وفيه بآيان
الباب الأول : في المضاف (١٥ فصلاً)
الباب الثاني : في بقية المقولات (٥ فصول)
الفن الرابع : في العلل والمعلولات (وفيه مقدمة وأربعة أقسام)
الفن الخامس : في الحركة والزمان (٧٢ فصلاً)

الجزء الثاني

- الجملة الثانية : في الجوهر (وفيها فنون ثلاثة)
الفن الأول : في الأجسام (وفيه أربعة أبواب)
الفن الثاني : في علم النفس (وفيه ثمانية أبواب)
الفن الثالث : في العقل (فصل واحد)

الكتاب الثالث : في الإلهيات المحضمة (وفيه أربعة أبواب)

- الباب الأول : في إثبات واجب الوجود ووحدته وبرأته عن مشابهته
الجواهر والأعراض (٦ فصول)
الباب الثاني : في إحصاء صفاته (عشر فصول)
الباب الثالث : في أفعاله تعالى (ستة فصول)
الباب الرابع : في النبوات وتوابعها (وفيه فصل واحد)
مخطوطات : برلين ٥٠٦٤ ؛ ليدن بريل ١٥١٣ ؛ المتحف البريطاني
شرقي ٩٠٠٤ ؛ اسكوريال ثاني ٦٧٥ ، ٦٩٢ ؛ يني ٧٧٤ ؛ باتنا
١ ، ٢١٥ (١٩١٧ - ٨) قسم منه : اسكندرية حكمة ٢٦ ؛ طهران
١ ، ١٧٩ ؛ ٢ ، ١٤٢ ؛ رامبور ١ ، ٤٠٢ (٤٧ / ٤٦) ؛ ٢ ،
٧٩٣ ؛ بانكبور ٢١ ، ٦٠ / ٢٣٥٩ .

١٠٦ - مباحث الوجود (تا ، ع ، وا)

١٠٧ - المبين - معجم فلسفي (ب رقم 27c)

آيا صوفيا

١٠٨ - المحرر في النحو (وا)

(قطعة من شرح الوجيز)

* ١٠٩ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والمتكلمين أو المحصل من نهاية العقول في علم الأصول (تا ، ع ، و ، وا ، م ، ب رقم ٢٢)
لعل هذا الكتاب هو أكثر كتب الرازي تداولاً بين أيدي الباحثين في علم الكلام إذ يجدون فيه ملخصاً دقيقاً لأهم المسائل الكلامية . وقد توخى المؤلف هذه النتيجة وهو يقول في المقدمة « فقد التمس مني جمع من أفضل العلماء ، وأماثل الحكماء أن أصنف لهم مختصراً في علم الكلام مشتملاً على أحكام الأصول والقواعد دون التفاريغ والزوائد . فصنعت لهم هذا المختصر » .

ومن الغريب أن الرازي لم يُشير في مقدمته إلى تقسيم الكتاب وترتيبه ، فليس من السهل الوقوف على تسلسل المسائل . ويقول في مستهل الكتاب « علم الكلام مرتب على أركان : الركن الأول في المقدمات وهي ثلاثة » - ثم يواصل الكلام بدون ذكر الأركان الأخرى .
غير أن الإمعان في جميع أجزاء الكتاب يمكننا من الوقوف على تخطيط الكتاب . وهذه هي تقاسيمه العريضة :

الركن الأول : في المقدمات

المقدمة الأولى : في العلوم الأولية

المقدمة الثانية : في أحكام النظر

المقدمة الثالثة :

الركن الثاني في تقسيم المعلومات . الموجودات والممكنات

الركن الثالث في الإلهيات والنظر في الذات والصفات والأفعال والأسماء

الركن الرابع في السمعيات

القسم الأول : في النبوات

القسم الثاني : في المعاد

القسم الثالث : في الأسماء والأحكام

المخطوطات : اسكوريال ثاني ٦٥٠ (٥) ؛ القاهرة أول ٦ ، ١٠٥

تيمور ، عقائد ٢٦٨ انظر

Schmolders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, p. 140
Schreiner, ZDMG 52, 505

مع شرح للمفصل للقزويني : ليدن ١٥٧٢ لاندبرج - بريل ٥٦٥ ،
باريس ١٢٥٤ ؛ إبراهيم باشا ٨٢١ ؛ باتنا ١ ، ١٢٦ (٢٦٢) .

أمبروزيانا (مجلة الدراسات الشرقية RSO ، ٣ ، ٥٨٨) ؛ آيا صوفيا
٢٣٥١ (Islamica ، ٤ ، ٥٣٣) « ؛ القاهرة الثاني ١ ، ٢٥٧ ؛
آصف ، ٢ ، ١٢١٠ (٢٢/٢١) ؛ مشهد ٢ ، ٧٦ (٢٤٤)

وقد لخص المحصل نصير الدين الطوسي تحت عنوان : تلخيص
المحصل . غوطا ٦٤٤ ، المتحف البريطاني (ملحق) ١٨٠ . وقد علق
على هذا التلخيص ابن كُتونه : المتحف البريطاني ٤٢٩ (٦) .

طبع المحصل بالقاهرة ، مطبعة الحسينية المصرية (بمعرفة أحمد ناجي
الحمالي ومحمد أمين الخانجي) . وقد ذُيِّل بكتاب تلخيص المحصل
لنصير الدين الطوسي ووشى طوره بكتاب معالم أصول الدين لفخر
الدين الرازي نفسه .

شروح المحصل : (١) المفصل للقزويني : ليدن ١٥٧٢ ؛
لنديبرج بريل ٥٦٨ ؛ قليج علي ٦٧٠ ؛ سليم أغا ٦٥٩ ؛ الموصل ١٥٨
(١٤٠) ؛ بانكيبور ١٠ ، ٥١٨ ؛ آصف ١ ، ١٠٢ (١٣) .

(٢) مفصل لبيير مغنيسوي في مكتبة سُلَيْم ٧٨٢

ملخص : لباب المحصل لأبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون
(المتوفى سنة ٨٠٨/١٤٠٦) : اسكوريال ثاني ١٦١٤ (بخط
المؤلف) . نشره الأب لوثيانو روبيو في ١٤٩ ص + ٢٠ ص مقدمة
ولوحتين ، مطبوعات معهد مولاي الحسن في تطوان ١٩٥٢ .

١١٠ - الحاصل في شرح كتاب المفصل (تا)

١١١ - الحصول في علم أصول الفقه - (تا، ع، و، وا، م، ب رقم ٣)

باريس ٧٩٠؛ المكتب الهندي ٢٩٢ و ١٤٤٥؛ القاهرة أول،
٢، ٢٦٣؛ باتنا ١، ٧٤ (٧٥٥)؛ المتحف البريطاني (ملحق)
٢٥٩؛ بودليانا ١، ٢٦٧ فاس قرويين ١٦٢٦؛ داماد زاده ٧٠٧؛
ظاهرة ٥٩ (٣/٨٢)؛ مشهد ٦، ٢٦ (٨٧)؛ بشاور ٦٣٠ ب؛
بنكبور ١٩، ١٥٦٠

تلخيصات (١) الحاصل لتاج الدين أبي الفضائل محمد بن
الحسين الأرموي (المتوفى سنة ١٢٥٨/٦٥٦).

(ب) التحصيل لسراج الدين أبي الثناء محمود بن أبي بكر الأرموي
المتوفى سنة ١٢٨٣/٦٨٢؛ غوطا ٩٣٤؛ المتحف البريطاني (ملحق)
٢٥٩؛ المكتب الهندي ٢٩٣؛ بودليانا ١، ٢٦٧ (١)؛ لاندبرج
بريل ٦٠٤؛ أسعد ٣٨٠٤.

(ج) تنقيح الفصول لشهاب الدين أحمد بن إدريس المتوفى سنة
١٢٨٥/٦٨٤ غوطا ٩٣٥؛ باريس ٦٥٥٩ (١)؛ مانشستر ٢٧٧٧؛
الرباط ١٣٢؛ تونس (الزيتونة) ٤، ٣٦ (٣/١٨٣١)؛ مشهد ٦، ٣
(٨)؛ رامبور ١، ٢٦٩ (٢٤)؛ مطبوع بالقاهرة سنة ١٣٠٦؛
دمشق (بدون تاريخ) مع شرح للمؤلف؛ اسكوريال ثاني ١٥٠٢؛
فاس (قرويين) ١٣٨٨ - ١٣٩٠ (نفائس الأصول) طبع بتونس
١٣٢٨ (على هامش)؛ التوضيح في شرح التنقيح لأبي العباس أحمد
ابن عبد الرحمن بن موسى بن عبد الحق الزيلعي خلول القيرواني المتوفى
سنة ١٤٩٠/٨٩٥.

(د) غاية السؤل لعلاء الدين علي بن محمد بن الخطاب الباجي
القاهرة أول ٧، ٢٥٨؛ ثاني ١، ٣٩٠.

١١٢ - مختار التحبير (ب رقم ١٧)

وهو شرح لأسماء الله الحسنى؛ ولعله مختصر من التحبير في علم

التذكير للقشيري، باريس ١٣٨٣؛ تونس (زيتونة) ٣٦ (١٣٥٣)

١١٣ - المختصر (وا)

١١٤ - المسائل الخمسون في أصول الكلام (ب رقم ٢٠)

باريس ١٢٥٣؛ القاهرة أول ٧، ٢٥٢؛ طبع بالقاهرة في مجموعة
رسائل (رقم ١٩)، سنة ١٣٢٨.

١١٥ - مشتمل الأحكام (ب رقم ٤)

أوبالا ٤٣٩؛ سليم أغا ٣٩٨

١١٦ - مصادرات أقليدس (ع، وا)

١١٧ - المطالب العالية (تا، ع، و، وا، م، ب رقم ١١)

في وجود الله وصفاته

بني ٧٥٥؛ القاهرة أول ٢، ٥٤؛ ثاني ١، ١٧٠؛ برلين ١٧٤٠
أحمد تيمور؛ مجلة المجمع العلمي (دمشق) ٣، ٣٣٩

١١٨ - المعالم في الأصولين (تا، ع، و، وا، م)

١١٩ - المعالم في أصول الدين (و ب رقم ٥)

يقول الرازي في مقدمة هذا الكتاب: «فهذا مختصر يشتمل على
خمس أنواع من العلوم المهمة فأولها علم أصول الدين وثانيها علم أصول
الفقه وثالثها علم الفقه ورابعها الأصول المعتبرة في الخلافات وخامسها
أصول معتبر في آداب النظر والجدل»

وقد طبع النوع الأول على هامش كتاب محصل أفكار المتقدمين.
ليبيزك ٨٥٥؛ لاله لي ٧٨٧؛ دمشق (ظاهرة) ٥٨ (٥٥، ٦٢،
٣٩)؛ فاس (قرويين) ١٦١٢ (أجزاء)؛ القاهرة أول ٢، ٥٥؛
ثاني ١، ٢٠٨، ٢١٢؛ حلب، مجلة المجمع العلمي، دمشق، ٨،
٣٧٠ (٢١)؛ بنكبور، ١٠، ٥٧؛ باتنا، ٢، ٥١٣ (٢٧٥٨).

الشروح:

(١) لأبي عبد الله محمد بن علي الفهري بن التلمساني (المتوفى سنة

١٥٣٢/٦٥٨) اسكوريال ثاني ١٥٣٢ .

(٢) لعبد الله بن محمد بن أحمد الشريف التلمساني (المتوفى سنة ١٣٩٠/٩٧٢) - تونس (زيتونة) ٣ ، ٤٣ (١٣٧٤/٥) .

(٣) لحسين بن رافع الدين محمد خليفة سلطان آصف ١ ، ٩٢ (٤٤) ؛ رامبور ١ ، ٢٧٢ (٤٩) .

(٤) لأحمد مولوى ميرزا، سباط ١١٩٥ (٢) .

(٥) للملا ميرزا سرواني محمد بن حسن (المتوفى سنة ١٠٩٨/١٦٨٧) طهران سباهاالار ١ ، ٥٦٤ .

(٦) لآغا بيهباني (المتوفى سنة ١٢٠٨/١٧٩٤) ، طهران سباهاالار ١ ، ٥٦٤ .

(٧) هداية المسترشدين لمحمد تقي بن عبد الرحيم (المتوفى سنة ١٢٤٨/١٨٣٢) ، طهران سباهاالار ١ ، ٥٧٠/٢ .

(٨) لمحمد بن إبراهيم الحسيني الحسني ، اسكندرية ، أصول ٨ .

(٩) أصل الأصول لرفيع بن ربيع الجيلاني صاحب المدارك سنة ١٢٣٣؛ ١٨١٨ المطبوع سنة ١٢٦٨ مع مقدمة وكشف المدارك على الهامش - ذريعة ٢ ، ١٦٨ (٢٦١) .
مفتيح الغيب (= التفسير الكبير)

١٢٠ - الملخص في الحكمة والمنطق (تا ، ع ، و ، ب رقم ٢٤)

ألفه سنة ١١٨٣/٥٧٩ - ليدن ١٥١٠ ؛ المتحف البريطاني

(ملحق) ٧٢٥ ؛ بودليانا ١ ، ٥٠١ ؛ برلين ٦٢٣ ؛ قليج على ٣١٣ ،

سليم آغا ٧٢٣ ؛ داماد ٨٢٧ ؛ رامبور ١ ، ٤٠٥ (٦٠) وقد شرحه

القزويني الكاتب في كتاب اسمه المنصص : ليدن ١٥١١ ، يني

٧٤٧ ، پاتنا ٥٢٧ (٢٨٣٦) بنكيبور ٢١ ، ٢٢٨٣ .

١٢١ - الملل والنحل (ع ، وا)

١٢٢ - مناظرات جرت في بلاد ما وراء النهر في الحكمة والخلاف وغيرها

(ب رقم ٢٧٥)

هذه الرسالة الصغيرة طبعت في الهند (حيدر آباد ١٣٥٥) وقد حللها وعلق عليها ونشر المسألة العاشرة منها بول كروس.

وقد ورد في المخطوطة الوحيدة لهذه الرسالة (وهي موجودة في التيمورية ، معالم ١٣٠) بيد متأخرة : « مناظرات العلامة الفخر الرازي في سياحته إلى سمرقند ثم جهة الهند . » وتبتدئ الرسالة كما يلي : قال مولانا وأستاذنا فخر الملة والدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين الرازي رحمه الله ، الحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله أجمعين فإني لما دخلت بلاد ما وراء النهر وصلت أولاً إلى بلدة بخارى ثم إلى سمرقند ثم انتقلت منها إلى خجند ثم إلى البلدة (المعروفة) ببناكت ثم إلى غزنة وبلاد الهند . واتفقت لي في كل واحدة من هذه البلاد مناظرات ومجادلات مع من كان فيها من الأفاضل والأعيان . ومن الغريب أن عنوان هذه الرسالة لم يرد في المصادر التي بين أيدينا . ولعلها ، كما يذهب إليه كراوس ، هي التي وردت تحت عنوان : كتاب أجوبة المسائل البخارية .

وتحوى الرسالة ١٦ مسألة وأجوبتها تناقش فيها الرازي مع علماء من الشافعية والحنفية ، والأشاعرة والماتريدية . وموضوع المناقشات متنوع . فنصف المسائل تعرض لمسائل فقهية . وقد أبد فيها الرازي عدم موافقته لبعض حلول الغزالي فيقول مثلاً : « فظهر أن المعارضة التي أوردها الغزالي على دليل الفلاسفة غير واردة البتة » (ص ٣) أو « أن الوجه الذي ذكره الغزالي ليس بشيء » (ص ٢٦) أو « فثبت أن الذي تخيله الغزالي من الفرق بين الجهتين في هذه الصلاة كلام غير صحيح » (ص ٢٩) .

والنصف الثاني من الرسالة يتناول مسائل كلامية أو فلسفية مثل صفات الله أو إبطال علم النجوم . وفي المناظرة العاشرة يذكر الرازي مصادر كتاب الملل والنحل للشهرستاني فيقول : « إنه كتاب حكى فيه مذاهب أهل العالم بزعمه إلا أنه غير معتمد عليه لأنه نقل المذاهب الإسلامية من الكتاب المسمى « بالفرق بين الفرق » من تصانيف الأستاذ أبي منصور البغدادي . وهذا الأستاذ كان شديد

التعصب على المخالفين ولا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه . ثم أن الشهرستاني نقل مذاهب الفرق الإسلامية من ذلك الكتاب فلهذا السبب وقع الخلل في نقل هذه المذاهب . وأما حكايات أحوال الفلاسفة فالكتاب الوافي به هو الكتاب المسمى بصوان الحكمة والشهرستاني نقل شيئاً قليلاً منها وأما أديان العرب فنقول من كتاب أديان العرب للجاحظ . نعم الذي هو من خواص كتاب الملل والنحل للشهرستاني الفصول الأربعة رتبها الحسن ابن محمد الصباح بالفارسية نقلها إلى العربية وتكلم في ديانات تلك الفصول » (ص ٢٥) .

١٢٣ — مناقب الإمام الشافعي (تا ، ع ، و ، م ، ب رقم ١)
برلين ٩/١٠٠٠٨ ؛ باريس ٢/٣٤٩٧ ؛ المتحف البريطاني (ملحق) ٦٤١ ؛ القاهرة أول ٥ ، ١٥٨ ؛ ثاني ٥ ، ٣٦٤ ؛ اسكندرية تاريخ ٩٥ ؛ عاطف أفندي ٦١٢ ؛ سليمانبة ١٣٥ ؛ كوبريلي ٨/١١٢٧ ؛ لا له لي ٢٠٨٧ ؛ رامبور ١ ، ٦٧٢ (٣٣) .
يقول سركيس (وبعده بروكلمان) إنه طبع على الحجر بالقاهرة ١٢٧٩ في ٤٥٣ ص ؛ ولدى طبعة لمكتبة العلامة (بدون تاريخ) في ٩٦ ص .

١٢٤ — المنتخب في أصول الفقه (وا)

١٢٥ — منتخب درج تنكلوشا (تا ، ع ، وا)

١٢٦ — المنطق الكبير (ب رقم ٢٣)

مع شرح : جزء منه في : برلين ٥١٦٥ .

١٢٧ — منهاج الرضا (ب ٢٥d)

آصف ٢ ، ١٣٢٦ (٢٨) .

١٢٨ — النبض (تا ، ع ، وا)

١٢٩ — نفثة المصدور (تا ، ع ، وا)

١٣٠ — نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز (ع ، وا ، ب رقم ٣٢)

في علوم البلاغة وبيان إعجاز القرآن .

اسكندرية (بلدية) ٢٦ ؛ القاهرة أول ٧ ، ١٩٨ ؛ ثاني ٢٢٧ ؛ قوله ٢ ، ١٧٨ ؛ المتحف البريطاني شرقى ٦٤٩٥ ؛ كميردج (ملحق) ١٣٤٠ ؛ فاتح ٥٣٠٨ (١) ؛ رامبور ١ ، ٥٦٩ .
مطبوع بالقاهرة سنة ١٣١٠ ، ١٦٨ ص (مطبعة الآداب والمؤيد) .

١٣١ — النهاية البهائية في المباحث القياسية (وا)

١٣٢ — نهاية العقول في دراية الأصول (تا ، ع ، و ، وا ، م ، ب رقم ١٦)

بني ٧٥٩ ؛ أيا صوفيا ٧/٢٣٦٧ ؛ قليج علي ٥٧١ ؛ أسعد ٥٦٤ ؛

حميدية ٧٨٢ ؛ ريفان كشك ٥٠٤ ؛ آصف ٢ ، ١٣٢٨ (١٥) ؛

القاهرة ثاني ١ ، ٢٤٢ ؛ رامبور ١ ، ٣٢٤ (٢١١) (تذكرة النوادر ٦٨) .

١٣٣ — ورد (ب رقم ٢٥e)

قوله ١ ، ٢٦٩ .

١٣٤ — وصية (ب رقم ١٥)

برلين ٣٩٨٩ ؛ وقد وردت في عيون الأنباء ونقلناها فيما سبق —

انظر هنا ص ١٩٧ .

القاهرة جورج شحاته قنوائى

القسطي	ابن أبي أصيبعة	ابن خلكان	الصفدي	ابن العماد	طاش كبرى زاده	بروكبير
در ينج	عيون	وفيت	الوافي	شذرات	مفتح	س
تا	ع	و	و	ش	م	
(١)						
١ - إبطال القياس	+		+		+	
٢ - أجوبة المسائل التجارية		+				
٣ - إحكام الأحكام	+		+			
٤ - اختصار دلائل الإعجاز			+			+
٥ - الاختيارات العلانية في التأثيرات السماوية	+		+			
٦ - الأخلاق	+		+		+	
٧ - إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار		+	+			+
٨ - أسس التقديس (= ٢١)	+		+			+
٩ - أسرار التنزيل وأنوار التأويل			+			
١٠ - الإشارات	+					+
١١ - الأثرية						
١٢ - اعتقادات فرق المسلمين والمشركون						+
١٣ - آغاز أنجام	+					
١٤ - الإشارات في شرح الإشارات						+
١٥ - أنس الحاضر وزاد المسافر						
١٦ - أوصاف الأشراف	+		+			
١٧ - الآيات البينات						
(ب)						
١٨ - البراهين البهائية	+				+	
١٩ - البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان		+				
٢٠ - ييست باب						

القفطي	ابن أبي أصيبعة	ابن خلكان	الصفدي	ابن المهاد	طاش كبرى زاده	بروكلان
تاريخ	عيون	وفيات	الوافي	شذرات	مفتاح	ب
تا	ع	و	وا	ش	م	
(ت)						
٢١ - تأسيس التقديس (= ٨)	+		+		+	+
٢٢ - تحصيل الحق		+	+			
٢٣ - ترجيح مذهب الشافعي واختياره			+			
٢٤ - التشريح من الرأس إلى الخلق	+		+			
٢٥ - تعجيز الفلاسفة (بالفارسية)	+		+			
٢٦ - التفسير			+			
٢٧ - تفسير أسماء الله الحسنى	+					
٢٨ - تفسير سورة البقرة على الوجه العقلي						
لا الثقل	+					
٢٩ - تفسير الفاتحة	+					
٣٠ - تفسير القرآن الصغير (= أسرار التنزيل)	+					
٣١ - تفسير القرآن لكبير (= مفاتيح الغيب)	+	+	+	+	+	+
٣٢ - تنبيه الإشارة في الأصول	+					
٣٣ - التنبيه على بعض الأسرار المودعة في بعض سور القرآن	+		+			+
٣٤ - تنسوقنامه						
٣٥ - تهجين تعجيز الفلاسفة (بالفارسية)	+					
٣٦ - تهذيب الدلائل		+				
(ج)						
٣٧ - جامع العلوم						+
٣٨ - الجامع الكبير للملكي في الطب	+					
٣٩ - جواب الغيلاني	+					
٤٠ - الجوهر الفرد	+		+			
(ح)						
٤١ - حقائق الأنوار						

[illegible]

القفطى	ابن أب أصيبعة	ابن خلكن	صفدى	ابن العماد	طاش كبرى زاده	بروكلهان
تاريخ	عيون	وفيت	توفي	شذرات	مفتاح	ب
١	ع	و	وا	ش	م	
(س)						
						+
+ - سراج القلوب						
+ - ٥٨ - السر المكتوم في علم الطالسم والنجوم						
+ - ٦٠ - سرور المستجلى لجزء وجوده الكل						
+ - ٦١ - سورة البقرة						
(ش)						
- ٦٢ - شرح أبيات الشافعى الأربعة						
- ٦٣ - شرح أسماء الله الحسنى						
+ - ٦٤ - شرح الإنشارات						
- ٦٥ - شرح ديوان المتنبي						
+ - ٦٦ - شرح سقط الزند						
- ٦٧ - شرح الشفاء						
+ - ٦٨ - شرح عيون الحكمة						
+ - ٦٩ - شرح كلييات القانون						
+ - ٧٠ - شرح مصادرات إقليدس						
- ٧١ - شرح المفصل						
- ٧٢ - شرح النجاة						
+ - ٧٣ - شرح منج البلاغة						
+ - ٧٤ - شرح وجيز الغزالي						
- ٧٥ - شفاء العي والخلاف						
ط						
- ٧٦ - الطب الكبير						
+ - ٧٧ - الطريقة فى الجدل						
+ - ٧٨ - الطريقة العلائية فى الخلاف						

القفطى	ابن أبى أصيبعة	ابن خلكان	الصفدى	ابن الهمام	طاش كبرى زاده	بروكلان
تاريخ	عيون	وفيات	الوافى	شذرات	مفتاح	ب
تا	ع	و	وا	ش	م	
(ع)						
٧٩ - عصمة الأنبياء	+		+		+	+
٨٠ - عمدة النظائر وزينة الأفكار	+	+	+			
٨١ - عيون المسائل			+			
٨٢ - عيون الحكمة						
(ف)						
٨٣ - فضائل الصحابة						
٨٤ - في إبطال القياس					+	+
٨٥ - في تفسير لا إله إلا الله	+					
٨٦ - في الرمل						
٨٧ - في السؤال						
٨٨ - في علم الفراسة						
٨٩ - في معرفة خطوط الكف						
٩٠ - في النفس	+		+		+	+
٩١ - في النبوات	+		+		+	+
٩٢ - في نفي الحيث والجهة						
٩٣ - في الهندسة	+					
(ق)						
٩٤ - القضاء والقدر						
٩٥ - ثلاث عقود العقبان في مناقب أبى حنيفة النعمان						
(ك)						
٩٦ - كتاب الأربعين في أصول الدين						
٩٧ - كتاب الخمسين في أصول الدين						

القفطى	ابن أبى أصيبعة	ابن خلكان	الصفدى	ابن الهمام	طاش كبرى زاده	بروكلان
تاريخ	عيون	وفيات	الوافى	شذرات	مفتاح	ب
تا	ع	و	وا	ش	م	
(ل)						
٩٨ - لباب الإشارات						
٩٩ - الطائفة الغياثية						
١٠٠ - لوامع البيان في شرح أسماء الله الحسنى والصفات						
(م)						
١٠١ - المباحث الأربعون في أصول الدين	+			+		+
١٠٢ - مباحث الحدود	+					
١٠٣ - مباحث الجدل		+		+	+	
١٠٤ - المباحث العمادية في المطالب المعادية	+					
١٠٥ - المباحث المشرقية	+					
١٠٦ - مباحث الوجود	+					
١٠٧ - الميز				+		
١٠٨ - محرر في النحو	+	+		+	+	+
١٠٩ - لمحصل في أفكار المتقدمين						
١١٠ - لمحصل في شرح كتاب المفصل	+					
١١١ - المصالح في علم أصول الفقه	+	+		+	+	+
١١٢ - مختار التحبير				+		
١١٣ - المختصر						
١١٤ - المسائل الخمسون في أصول الكلام						
١١٥ - مشتمل الأحكام	+			+		
١١٦ - مصادرات إقليدس	+	+		+	+	+
١١٧ - المطالب العالية	+	+		+	+	+
١١٨ - المعالم في الأصولين	+	+				
١١٩ - المدغم في أصول الدين						
مفاتيح الغيب (= التفسير الكبير)	+					
١٢٠ - الملخص في الحكمة والمنطق	+	+		+	+	+
١٢١ - الملل والنحل						
١٢٢ - مناظرات						

القفطى	ابن أبى أصيبعة	ابن خلكان	الصفدى	ابن العماد	طاش كبرى زاده	بر وکلان
تاريخ	عيون	وفيات	الوفى	شذرات	مفتاح	ب
تا	ع	و	وا	ش	م	
١٢٣ - مناقب الإمام الشافعى	+	+	+	+	+	+
١٢٤ - المنتخب فى أصول الفقه	+	+	+	+	+	+
١٢٥ - منتخب درج تنكوشا	+	+	+	+	+	+
١٢٦ - المنطق الكبير	+	+	+	+	+	+
١٢٧ - منهاج الرضا (ن)	+	+	+	+	+	+
١٢٨ - النبض	+	+	+	+	+	+
١٢٩ - نفثة المصدور	+	+	+	+	+	+
١٣٠ - نهاية الإيجاز فى دارية الإعجاز	+	+	+	+	+	+
١٣١ - النهاية البهائية فى المباحث القياسية	+	+	+	+	+	+
١٣٢ - نهاية العقول فى دراية الأصول (و)	+	+	+	+	+	+
١٣٣ - ورد	+	+	+	+	+	+
١٣٤ - وصية	+	+	+	+	+	+

المراجع

- ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ٢٣ - ٣٠
- ابن القفطى ، تاريخ الحكماء ، القاهرة ١٣٢٦ - ١٩٠٨ ، ص ١٩٠ - ١٩٢ ؛ طبعة ليبسك ١٣٢٠ - ١٩٠٣ ، ص ٢٩١ - ٢٩٣
- ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، القاهرة ١٢٩٩ - ١٨٨١ ، ج ١ ، ص ٦٠٠ - ٦٠٢
- الصفدى ، الوافى بالوفيات ، طبعة ديدرنج ، دمشق ١٩٥٩ ، ج ٤ ص ٢٤٨ - ٢٥٨
- السبكى ، طبقات الشافعية ، القاهرة ، ١٣٢٤ - ١٩٠٦ ، ج ٤ ، ص ٢٨٥ ؛ ج ٥ ؛ ص ٣٣ - ٤٠
- ابن الساعى ، الجامع المختصر ، ج ٩ ، طبعة مصطفى جواد ، بغداد . ١٣٥٣ - ١٩٣٤ ، ص ٤ - ٦ ، ١٧١ - ١٧٢ ، ٣٠٦ - ٣٠٨
- ابن العبرى ، مختصر الدول ، بيروت ، ١٨٩٠ ، ص ٤١٨ - ٩
- ابن حجر ، لسان الميزان ج ٤ ، ص ٤٢٦ - ٤٢٩
- طاش كبرى زاده ، مفتاح السعادة ، حيدر آباد ، ١٣٢٨ - ١٩١٠ ، ج ١ ، ص ٤٤٥ - ٤٥١
- ابن الداعى ، تبصرة العوام ، طبعة عباس إقبال ، طهران ١٣٣٣ ، ص ١٢٠
- ابن العماد ، شذرات الذهب ، القاهرة ، ١٣٥٠ - ١٩٣١ ، ج ٥ ، ص ٢١ - ٢٢
- ابن تيمية ، بغية المرتاد ، القاهرة ، ١٣٢٩ - ١٩١١ ، ص ١٠٧ - ١٠٨

أمثال العامة في الأندلس

للدكتور عبد العزيز الأهواني

الأمثال أكثر انتشاراً بين الأميين منها بين المثقفين الذين يتقنون الكتابة والقراءة . والبيئات التي تعتمد على الثقافة الشفوية تتداول الأمثال وتحرص على حفظها والاستشهاد بها أكثر من البيئات ذات الثقافة المكتوبة . لذلك كان سلطان الأمثال في البوادي والقرى أقوى منه في المدن والحواضر .

وتفسير هذه الظاهرة من الناحية النفسية والاجتماعية ليس بالعسير ، فارتباط شخصية الفرد في البيئات الساذجة بالشخصية الجماعية أشد وأمتن ، واحترامه للقيم الجماعية وكرامته للشذوذ عن الجماعة يجعله ذهنياً يتداول العملة التي صدرت أو ضربت في دار الجماعة ، وهي المثل السائر الذي صبت فيه حكمة الأجيال السابقة ، والذي جعل حكماً أو كالحكم في المنازعات ومنظماً للسلوك ، وقائماً مقام الدستور أو القانون في المعاملات والتصرفات .

فثقة الفرد في تلك البيئات بالجماعة وصوابها وعصمتها جعلته يحيط الأمثال ، التي هي ملك لها وتعبير عنها ، بنوع من التصديق والقدسية ، فيستخدم الأمثال للتعبير عن نفسه ولإقناع سامعيه وللتأثير على معارضيهِ ، إذ يذكرهم بالدستور الجماعي ويردهم إلى حكمه .

أما المجتمعات الحضارية المثقفة فقد نمت فيها الشخصية الفردية ، ووجد فيها الثائرون على قيم المجتمع المعتزون بتفكيرهم الشخصي ، الواثقون بنفوسهم ، الذين يعتقدون أنهم بأقوالهم وأساليبهم البيانية يملكون الأداة التي تصدق في التعبير عن أنفسهم ، بغير ما حاجة إلى استشهاد بأمثال ، لأن الأمثال في ذاتها تحمل الحجة التي تدنيهم .

وفضلاً عن ذلك فإن ثقافة المدني وتنوعها جعلت رأس ماله من هذا الأدب الجماعي ضئيلاً .

I. Goldziher, *Aus der Theologie des Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Der Islam, Bd III (1912), pp. 213-247.

Max Horten, *Die philosophischen Ansichten von Rāzī und Tūsī*, Bonn, 1912.

— *Die spekulative und positive Theologie des Islams und ihre Kritik durch Tūsī*, Leipzig, 1912.

G. Gabrieli, *Fakhr-al-Dīn al-Rāzī*, Isis, VII (1925), pp. 9-13.

C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Suppl. I (1937), pp. 920-924; vol. I (1943), pp. 666-669.

McNeile, *An Index to the Commentary of Fakhr al-Rāzī*, London, 1933.

Paul Kraus, *Les controverses de Fakhr al-Dīn al-Rāzī* in *Bull. de l'Institut d'Égypte*, XIX, 1937, pp. 187-214 (= *The controversies of Fakhr al-Dīn Rāzī in Islamic Culture* XII, 1938, pp. 131-153).

Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-dīn Aḥmad b. Taimiyya*, Le Caire, 1939 (cf index : Rāzī).

H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1953, p. 470 (Kramers).

Roger Arnaldez, *L'œuvre de Fakhr al-Dīn al-Rāzī commentateur du Coran et philosophe*, in *Cahiers de la Civilisation médiévale*, IIIe année, No. 3, Juillet-septembre 1960, pp. 307-323.

—, *Apories sur la prédestination et le libre-arbitre dans le Commentaire de Rāzī*, in *MIDEO*, Vol. VI (1959-60), pp.

فإذا اعتبرنا هذا وتذكرناه قدرنا أن الأمة العربية في جاهليتها وفي المراحل الزمنية الأولى لتدوين لغتها ، كانت غنية بهذه الأمثال ، غنى ينشأ حتماً عن البيئة البدوية أو شبه البدوية التي عاشتها الأمة في تلك العصور .

تدوين الأمثال :

على أن كثرة الأمثال وانتشارها في المجتمع شيء ، والحاجة إلى تدوينها شيء آخر . والأصل في الأمثال أن تعيش على ألسن الناس ، وتنتقل مشافهة من جيل إلى جيل ، وهي في انتقالها تتعرض لتغير صوتي ولفظي ، حسب تغير النطق وتطور اللغة ، وحسب تعدد اللهجات المحلية والقبلية ، ولا يتجه إلى تدوينها إلا أن تقوم ضرورة أو تنشأ حاجة تدعو إلى هذا التدوين .

ولقد ظهرت هذه الحاجة وقامت هذه الضرورة في تاريخ الأدب العربي حين انتقلت مراكز الثقافة من الجزيرة العربية بعد الفتوح الإسلامية إلى العراق والشام وغيرهما من الأقطار ذات الحضارات المدونة ، وحين شغفت أجيال العرب اللاحقة بأخبار السابقين من آباؤهم وأجدادهم في العصر الجاهلي وصدر الإسلام ؛ شغف مصدره العصبية للأبوة والاعتزاز بها ، ومكاثرة الشعوب الأجنبية التي فاخرت بترائها وغضت من ثقافة العرب^(١) . فضلاً عما في هذا التراث العربي القديم من قيمة إنسانية تجعله مصوراً للنفس البشرية ومعبراً عنها في يسر وبساطة وبعد عن التكلف ، مهما اختلفت العصور وتنوعت البيئات .

لذلك عكف علماء البصرة والكوفة وبغداد وغيرهم على تدوين أخبار العرب وأيامهم وأنسابهم ، وعلى جمع أشعارهم ومفردات لغتهم . وكانت الأمثال جزءاً من التراث العربي ، فكان حكمها حكم سائر التراث الأدبي واللغوي . والدلائل تشير إلى أن حركة جمع الأمثال والتزوع إلى تدوينها ظهر في العصر الأموي ، ويذكرون من الرواة عبيد بن شربة ، كما يذكرون ابن الكلبي المتوفى

(١) آخر ما ظهر من نصوص تمثل هذا الاتجاه فيما يتصل بالأمثال (كتاب مضاهاة أمثال كتاب كليله ودمنة بما أشبهها من أشعار العرب) تأليف أبي عبد الله محمد بن حسين بن عمر الجني من رجال القرن الرابع . وقد نشر الكتاب في بيروت (دار الثقافة) عام ١٩٦١ بتحقيق الدكتور محمد يوسف نجم .

سنة ١٤٦ . وتتصل سلسلة المؤلفين الجامعين للأمثال منذ أوائل العصر العباسي مبتدأة بالمفضل الضبي بالكوفة (توفي سنة ١٧٠ تقريباً) وأبي فيد مؤرج السدوسي بالبصرة ، ثم أبي عبيد القاسم بن سلام (توفي سنة ٢٢٣) والمفضل بن سلمة ومن جاء بعدهم - وتمضى حركة الجمع والتصنيف في طريقها حتى تصل إلى أبي الفضل أحمد الميداني فيذكر لنا أنه في سبيل وضع كتابه (مجمع الأمثال) المشتمل على ستة آلاف مثل ونيف ، قد تصفح أكثر من خمسين كتاباً . وليس من مبالغة في قول الميداني ، بل إن الكتب التي اشتملت على مجموعات من الأمثال العربية يمكن أن يتضاعف عددها ، إذا قدرنا أن الأمثال لم يقتصر ورودها على ما أفرد لها من كتب خاصة نحمل عنواناً لها (الأمثال) . وإنما هي منبثة في أكثر الكتب اللغوية والأدبية التي ألقت قبل الميداني ، على اختلاف عناوينها وموضوعاتها وطرائق تأليفها^(١) .

أنواع الأمثال :

والأمثال التي بين أيدينا من هذا التراث قد اختيرت ونظمت في الكتب القديمة تحت أنواع تختلف باختلاف قصد الجامع لها وطريقته في الترتيب ، وأطلقت على أنواعها أسماء تتفق ووجهة نظر المصنفين وشروطهم فيها . ومن بعض هذه التقاسيم التي يمكن أن نقيم على أساسها دراستنا هذه ، ذلك التقسيم الثلاثي الذي يجعل منها أمثالاً للعرب ، وأمثالاً للمولدين ، وأمثالاً لل العامة . وستحدث عن كل نوع منها لنضع بذلك الأمثال الأندلسية ، موضع درسنا ، في موضعها التاريخي والأدبي من هذا التراث .

الأمثال العربية :

والأمثال العربية هي التي استأثرت بجهد من ذكرناهم من العلماء في آخر العصر الأموي وخلال العصر العباسي ، وهي الأمثال التي أثرت عن العرب في

(١) من الأبحاث الحديثة التي خصت الأمثال العربية بالدراسة وعرضت لمؤلفيها ومؤلفاتها.

ما كتبه Rudolf Sellheim بعنوان Die Klassisch - arabischen Sprichwortsammlungen المطبوع في هولندا سنة ١٩٥٤ .

الجاهلية وفي صدر الإسلام وفي العصر الأموي ، أى في عصور سلامة اللغة من اللحن ، وبراعتها من العجمة . وليس من شك في أن الحدود الزمنية والمكانية كانت تضيق وتتسع تبعاً لاختلاف آراء اللغويين والنحاة فيما يصح الاستشهاد به من كلام العرب . وإنما ارتبط جمع الأمثال بآراء النحاة واللغويين ، لأن هؤلاء كانوا هم معظم الجامعين لهذه الأمثال والمصنفين لها . فما ذكر من أمثال تحت اسم الأمثال العربية كان شرطه صحة اللغة وإقامة الإعراب ، وهذا يستلزم ضرورة أن يكون المثل قديم العهد صحيح النقل . وقد عني أيضاً بهذه الأمثال العربية القصاص ورواة الأخبار .

ولذا انفرد اللغويون ورواة الأخبار بجمع الأمثال العربية ، وضحت الصفة الغالبة على تلك الأمثال وتجلى طابعها المميز . فهي في الأغلب الأعم أمثال تشتمل على لفظ غريب يحتاج إلى شرح ، أو تنطوي على أسماء غير معروفة ، أو تشير إلى أحداث مجهولة أو تجيء بتعبير غير مألوف ، أو صيغة نادرة الاستعمال . فيكون هذا كله مجالا متسعاً لاجتهاد النحاة ، وإظهار علم اللغويين ، وافتتان الرواة والقصاص (١) .

ويبدو من مراجعة هذا النوع من الأمثال أن الجامعين له لم يأخذوه من أفواه العرب في حياتهم اليومية وحديثهم العادى ، بقدر ما أخذوه من نصوص الأشعار العربية القديمة التي بذلوا الجهد في روايتها وندوينها . ولذلك فإن الشك في استيفاء هذه الجمل أو الأبيات أو أنصاف الأبيات لشرط المثل ، وهو الشيوخ والانتشار على ألسن الناس ، سيظل قائماً . والدليل على أن كثيراً جداً من هذه الأمثال هي أشطار من شعر ، هو ما يورده هؤلاء المصنفون من شواهد الشعر التي تشتمل على المثل ، أو ما يبدو من وزن المثل وجواز دخوله في بعض بحور الشعر العربي . وإن النظر في كتاب المفضل الضبي وابن سلمة والجيل الأول من جامعي الأمثال يوحى بهذا . وليس معنى ذلك أن أمثال هذا النوع كلها قد خلت من الأمثال السائرة على ألسنة الناس ، لا سيما عند المتأخرين نسبياً من المؤلفين كالميداني ، أو عند

(١) انظر مقالة R. Blachère بعنوان Contribution à l'étude de la littérature Proverbiale des Arabes à l'époque archaïque في مجلة Arabica في العدد الأول سنة ١٩٥٤ صفحة ٥٣ وما بعدها .

الأدباء المتقدمين من أمثال الجاحظ ، ممن ضمنوا كتبهم كثيراً من الأمثال العربية ، وإن تكن مفرقة في أثناء تلك الكتب غير مخصوصة بباب أو كتاب .

أمثال المولدين :

إن ما لم ينطبق عليه شرط المثل العربي ، في الحدود الزمانية والمكانية التي أشرنا إليها ، كان لا بد له من اسم جديد يطلق عليه . وقد اتبع بعض مصنفى الأمثال اصطلاح مؤرخي الشعر ، فوضعوا هذه الأمثال تحت لفظ (المولدين) أو (المحدثين) وهم يقصدون به عادة ما كان من أمثال تدور على ألسنة الناس في العصر العباسي ولا توجد فيما عرفوه من أمثال النوع الأول ، واستخدم البعض الآخر لفظ (العامة) يضيف إليه هذا النوع من الأمثال للترقية بينه وبين ما اصطلاح على أنه عربي .

والمفروض أن تكون أمثال المولدين أو أمثال العامة هؤلاء في لغة ملحونة ، لا يلتزم فيها ما يلتزم في العربية من نحو وإعراب ، وإن كانت ألفاظها عربية . ولكننا خلافاً لذلك نجد هذه الأمثال قد دونت في كتب المصنفين جارية على قواعد النحو متبعة قواعد الصرف العربي ملتزمة بالإعراب . ونحن إزاء هذه المشكلة لا نستطيع إلا أن نفترض أحد أمرين ؛ إما أن يكون هؤلاء المصنفون قد رَوَوْا المثل العامي بالمعنى وصاغوه في لغة معربة ، مع المحافظة بطبيعة الحال على لفظه وترتيبه في الجملة بقدر المستطاع ، وإما أنهم قصدوا بالعامة والمولدين طائفة من المثقفين ترتفع كثيراً عن مستوى العامة بالمعنى الحقيقي الذي نفهمه اليوم .

وننظر على ضوء هذين الفرضين إلى صنيع أحد من أفردوا للأمثال كتاباً ، وهو أبو هلال العسكري (توفي سنة ٣٩٥) . ذكر أبو هلال في مقدمته لكتابه (جمهرة الأمثال) من نقل عنهم من السابقين ، فلما وصل إلى كتاب حمزة الأصفهاني (توفي سنة ٣٦١) قال « وميزت ما أورده حمزة الأصفهاني من الأمثال المضروبة في التناهي والمبالغة ، وهي الأمثال على أفعل من كذا ، فأوردت ما كان منها عربياً صحيحاً ، ونفيت المولد السقيم ، ليبرأ كتابي من العيب الذي لزم كتاب حمزة في اشتماله على كل غث من أمثال المولدين وحشو الحضريين ، فصارت العلماء تلغيه

وتسقطه وتنفيه^(١) » ومع هذا فإن أبا هلال قد ذكر العامة في أثناء كتابه ونقل أمثالا منسوبة إليهم . فحين تحدث عن المثل العربي « أسعد أم سعيد » قال « وهو مثل قول العامة : أ آس أم حلفاء^(٢) » وعند شرحه للمثل العربي « اقلب قلاب » قال « ونحوه قول العامة اقلبه حتى يستوى^(٣) » ولا شك عندنا في أن أبا هلال جعلهما مثلين للعامة حين وجدتهما على ألسنة الناس في عصره .

ولسنا نشك في أن أبا هلال قد أخذ نفسه ، فيما أورد من أمثال عامية أثناء شرحه للأمثال العربية ، بإقامة هذه الأمثال عند تدوينها على الصيغة العربية في الرسم ، وأن صنيعه في المثل العامي كصنيعه في المثل الفارسي ، فقد جاء في كتابه حين تحدث عن المثل العربي « إن الشقي ترى له أعلاما » قوله « والفرس تقول : الديوث يعرف من بعيد^(٤) » فقد ترجم المثل الفارسي إلى العربية . أما إسقاطه من أمثال حمزة التي على أفعل فلأنه لو أوردتها لوضعها بين الأمثال العربية ، وهو لا يسمح لأشباهها إلا أن تكون مذكورة عرضاً في شرحه للمثل العربي ، لا قائمة برأسها في الأصول المرتبة على حروف الهجاء .

وكذلك صنع الميداني فيما وضعه تحت عنوان (المولدون) ، فهي فيما يتضح من تأملها أمثال عامية اللهجة ، ولكنه كان يرسمها بصورة تحتل الإعراب ، أو يقيم إعرابها إذا اتصل الأمر بالمشي وجمع المذكر السالم . إلا أن الميداني لم يترجم كثيراً في هذا السبيل ، وسمح لبعض الألفاظ العامية أن تظهر في مجموعته ، وربما شرح اللفظ والمثل . فقد أورد في أمثال المولدين « بين البلاء والبلاء عوافي » وشفعه بقوله « جمع عافية » وكذلك شرح مثل المولدين « البصر بالزبون تجارة » .

أما القرص الثاني وهو أن مؤلفي كتب الأمثال كانوا يقصدون بالعامة من هم فوق مستوى العامة من المثقفين فيظهر أيضاً عند الميداني حين جعل من أمثال المولدين « بغاث الطير أكثرها فراخا » ويتضح عند أبي عبيد القاسم بن سلام حين

(١) جمهرة الأمثال طبع على هامش الميداني - القاهرة سنة ١٣١٠) وكتاب حمزة المشار إليه ، وعنوانه - الدرة الفاخرة - لم يطبع . وقد ذكره بروكلمان وأشار إلى مخطوطاته - تاريخ الأدب العربي ج ١ ص ٢٢١ الملحق .

(٢) ص ١٠٨ . (٣) ص ١٠٦ . (٤) ص ٩٣ .

عرض للمثل العربي « عيّر بجير بجره » فقال « ومثله السائر في الناس للمتوكل الليثي :

لا تنه عن خلق وتأني مثله عار عليك إذا فعلت عظيم^(١) »

فالناس هنا والمولدون هناك طبقة من المثقفين . وكذلك وجدنا المؤلفين لكتب (لحن العامة) يرتفعون بهذا اللفظ عن المستوى الشعبي للكلمة^(٢) .

وإذن فما ورد من أمثال منسوبة إلى العامة ، في كتب الأمثال المعروفة لدينا ، قد مسته أقلام المصنفين بالتغيير الطفيف حتى يستقيم مع النحو العربي ، ففقد بذلك كثيراً من قيمته العلمية ، أو أخذ عن جماعة المثقفين في عصر مدون المثل ففقد بذلك صفته العامية الصحيحة . وما فعله أصحاب التأليف في المشرق فعل مثله الأندلسيون ، وهو ما سنعرض له بعد هذا .

الأمثال العامية الملوحة :

أما النوع الثالث من الأمثال فهو أمثال العامة منقولاً في لهجته العامية ، مدوناً في صورة أقرب ما تكون إلى نطقه ، وذلك في حدود ما يحتمله الخط والضبط العربيان . وهذا المسلك لم يتجه إليه جامعو الأمثال إلا في عصور متأخرة حين استفاض الشعر الملوحة في الوطن العربي وأخذ طريقه إلى مصنفى الكتب ومؤلفيها . وما وصلنا منه قليل نادر . وكان لابن عاصم الغرناطي فضل كبير في هذا الميدان ، فججمع من أمثال العامة من أهل غرناطة في القرن الثامن الهجري ما يزيد على ثمانمائة مثل ، احتفظ في رسمها بما يشف عن لغة قائلها لفظاً ونحواً وصرفاً ، وجعلها فصلاً من كتابه (حقائق الأزهار) . وهي المجموعة التي سنعرض لها بتفصيل في هذا البحث ، إذ هي المقصودة به ، وذلك بعد أن نقدم بين يديها عرضاً وتحليلاً لأمثال للعامة ذكرها ابن عبد ربه وابن هشام اللخمي وابن قزمان .

(١) فصل المقال ص ٨٠ .

(٢) انظر بحثنا : ألفاظ مغربية من كتاب ابن هشام اللخمي في لحن العامة - مجلة معهد المخطوطات العربية سنة ١٩٥٧ .

الأمثال في الأندلس :

عنى الأندلسيون بالتراث العربى عناية معاصريهم من المشاركة به ، فرووا نصوصه وتدارسوها ، وعرضوا لكثير منها بالشرح . وكان موقفهم من كتب الأمثال كموقفهم من سائر فنون الأدب العربى القديم ، فحملت إليهم كتب الأمثال التى صنفها الجليل الأول من علماء العربية . وفى فهرسة مرويات ابن خبير الإشبيلي^(١) ذكر لعدد من هذه الكتب المتقدمة ، منسوبة إلى أبى زيد الأنصارى وعبد الملك ابن قريب الأصمعى وأبى عبيد القاسم بن سلام وغيرهم . وليس من شك فى أن الأندلسيين لبعد الدار ، وتأخر حركة التأليف من ناحية الزمن ، لم يكونوا ليقدرُوا على المشاركة فى جمع الأمثال العربية القديمة والإضافة إليها ، ولكنهم استطاعوا بجدهم ومثابرتهم وشغفهم باقتناء الأصول المحققة من الكتب العربية ، أن ينهضوا بشرح الأمثال العربية والتعليق عليها . ويشهد بذلك مجهود أبى عبيد البكرى الأونبى ، المتوفى بالأندلس فى سنة ٤٨٧ ، صاحب معجم ما استعجم وشارح أمالى القالى ، فلقد عكف على كتاب أبى عبيد القاسم بن سلام ، وتولى تفسير كثير من الأمثال التى أوردها وذكر ما اتصل بها من أخبار ، وأخرج ذلك فى كتاب جعل عنوانه «فصل المقال فى شرح كتاب الأمثال»^(٢) . والتزم البكرى فى هذا الكتاب ، كما التزم فى شروحه الأخرى ، ألا يلتفت لبلده الأندلس ، ولا يستطرد إلى ذكر شىء عن أمثالها أو ما يتصل بها .

ابن عبد ربه :

وقبل أبى عبيد البكرى ضمن ابن عبد ربه كتابه العقد فصلاً يختص بالأمثال ، وهو فصل طويل جعل عنوانه (الجوهر فى الأمثال)^(٣) . وقد اعتمد فى قسم من

(١) من رجال القرن السادس - طبع فى مدريد ١٨٩٤ - وانظر بحثنا عن برامج العلماء بالأندلس - مجلة معهد المخطوطات سنة ١٩٥٥ .

(٢) صدر هذا الكتاب فى مطبوعات جامعة الخرطوم فى عام ١٩٥٨ بتحقيق الأستاذين الدكتور عبد المجيد عابدين والدكتور إحسان عباس .

(٣) يقع هذا الفصل فى الجزء الثالث من طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ص ٦٣ وما بعدها - القاهرة ١٩٤٣ .

هذا الفصل على كتاب الأمثال لأبى عبيد القاسم بن سلام ، سواء من ناحية نصوص الأمثال أو طريقة ترتيبها ، وقد رتبها أبو عبيد حسب الموضوعات لا حروف الهجاء ، وكذلك فعل ابن عبد ربه . ولكن ابن عبد ربه سرد هذه الأمثال دون أن ينقل معها شروح ابن سلام لها . قال « ومن أمثال العرب مما روى أبو عبيد ، جردناها من الآداب التى أدخلها فيها أبو عبيد ، إذ كنا قد أفردنا للأدب والمواعظ كتباً غير هذا » .

ثم قال ابن عبد ربه « وضممنا إلى أمثلة العرب القديمة ما جرى على السنة العامة من الأمثال المستعملة »^(١) . وقال فى أول الفصل المذكور « وأول ما نبدأ به أمثال رسول الله . . . ثم أمثال العرب التى رواها أبو عبيد وما أشبهها من أمثال العامة » .

والأمثال المنسوبة إلى العامة فى فصل ابن عبد ربه كلها معربة تسير وفق قواعد النحو العربى ، والظاهر أنها كلها منقولة عن كتاب أبى عبيد ، إذ أن بعضها جاء فى نقول البكرى عن أبى عبيد ، ثم إن ابن عبد ربه جاء بها فى المناظرة بينها وبين الأمثال العربية كما فعل ابن سلام ، ولم يجعلها فى فصل مستقل بها^(٢) . ومهما يكن من أمر فهذه الأمثال المسندة إلى العامة فى فصل كتاب العقد يسيرة العدد ، ولكن ورودها فى العقد ربما كان من الأسباب التى جعلت ابن هشام اللخمي فى كتابه عن لحن العامة يفرد فصلاً للأمثال العامة .

ابن هشام اللخمي :

أما محمد بن أحمد بن هشام اللخمي فؤلف أندلسى من أهل إشبيلية ، انتقل إلى مدينة سبته بالمغرب الأقصى على شاطئ البحر . وعاش فيها فترة من حياته ، ثم عاد إلى إشبيلية ومات فيها سنة ٥٧٧ . وقد عرفناه من كتابه فى لحن العامة لغويًا واسع الثقافة ، حريصًا على أن يثبت علمه بالعربية وألفاظها ، متصدياً للرد على

(١) العقد ج ٣ ص ٨١ .

(٢) كان يمكن الوصول إلى اليقين فى هذا لو اطلعنا على كتاب الأمثال لأبى عبيد القاسم بن سلام المخطوط . ولكن ذلك لم يتح لنا ، وأما النسخة المطبوعة فى إستانبول سنة ١٣٠٢ فقد أوردت الأمثال مجردة من شرح أبى عبيد .

أبي بكر الزبيدي وابن مكي في كتابيهما عن لحن العامة . كما عرفنا عنه شغفه ببرد ما يستعمله العامة في الأندلس من ألفاظ إلى أصولها العربية ، وبذكر مقابل تلك الألفاظ ، إن كانت أعجمية ، في لغة العرب . وكتابه من ناحية الألفاظ الأندلسية يعتبر ثروة قيمة ، وقد استخلصنا منه في بحث سابق تلك الألفاظ وجعلناها موضع دراسة خاصة (١) .

ولكن ابن هشام في كتابه المذكور لم يقف عند حدود الألفاظ ، وإنما تجاوز ذلك ، مخالفاً مسلك من ألفوا في لحن العامة ، فوقف عند مجموعة من الجمل سارت مسير الأمثال عند الأندلسيين ، فأورد تلك الجمل وردّها إلى أصولها العربية ، مؤثراً منها ما كان له أصل من شعر عربي . وقد جعل عنوان هذا الفصل من كتابه وهو في آخره « وما تمثلت به العامة مما وقع في أشعار المتقدمين والمحدثين ، تلقوها عن الفصحاء وهم لا يعرفون الأشعار التي أخذت منها . وربما حرفوا بعض ألفاظها » . وابن هشام في فهمه لمدلول لفظ العامة لا يختلف كثيراً عن ابن سلام وابن عبد ربه والبيداني ، حسبما عرضناه من قبل ، أي أنه يقصد بالعامة طلاب العلم ومن كانوا على حظ من الثقافة العربية فوق المستوى الشعبي ، وفضلاً عن ذلك فإن ابن هشام سلك أيضاً مسلك سابقه ، فدوّن تلك الأمثال في صيغ نستقيم مع النحو العربي والإعراب ، بحيث تدخل المجموعة التي أوردّها في النوع الثاني الذي تحدثنا عنه من أمثال المولدين والمحدثين . وزيادة على هذا فإن ابن هشام ضيق على نفسه دائرة الاختيار ، لأنه اقتصر من تلك الأمثال على ما يستطيع أن يثبت به علمه فيستخرج له من ذاكرته أصلاً قديماً من شعر أو قول مأثور .

ولكننا على الرغم من كل هذه الحجب والقيود التي أخذ ابن هشام بها نفسه ، نعتبر مجموعته ، وإن صغرت ، مستنداً ذا قيمة في اكتشاف بعض الأمثال العامية الأندلسية التي كانت سائدة في الأندلس في القرن السادس الهجري ، أي قبل مجموعة ابن عاصم بنحو قرنين من الزمان .

وإنما جعلنا هذه المجموعة قيمة لما وجدناه في بعض أمثالها من ألفاظ تعتبر خاصة باللهجة العامية لدى الأندلسيين ، ولما وجدناه حياً منها بعد قرنين في مجموعة

(١) مجلة معهد المخطوطات العربية ، المجلد الثالث سنة ١٩٥٧ .

ابن عاصم التي لا نشك - كما سنرى بعد - في أنها عامية بالمعنى الدقيق للكلمة . ونعرض هنا ما ينصل بهذين الأمرين من أمثاله ، دون سائر أمثال المجموعة ، إذ أننا قد نشرنا نصها ملحقةً لهذا البحث .

قال ابن هشام متحدثاً عن أمثال العامة « وقولن : ما برطال وما مرقه ، وإنما وقع ما الذباب وما مرقته ، إذا احتقروا الشيء » . ولفظ برطال من الألفاظ التي استعملت في الأندلس ، تطلق على عصفور صغير يعيش في مداخل المنازل ، واللفظ إسباني (١) ، ولا يستعمل بهذا المعنى في المشرق . وفوق ذلك فإن المثل قد ورد في مجموعة ابن عاصم ، ونصه فيها « اش برطل واش مرقاش لزّم في ساق (٢) » . ويظهر أن ابن هشام تعمد إسقاط الجملة الأخيرة من المثل ، مع دورها في إقامة السجع ، ليكون المقابل العربي مساوياً للنص الأندلسي ، كما يتضح كيف تعمد رسم المثل في صيغة عربية .

وذكر ابن هشام قول الأندلسيين « صاحب الربع ساع » وشفعه قائلاً « وإنما وقع غلة الدور مسئلة ، وغلة النخل كفاف ، وغلة الحب الغنى » . ولفظ (ساع) والفعل : سعى يسعى ، عند الأندلسيين والمغاربة إلى اليوم له معنى خاص ليس لدى المشاركة ، فهي تطلق على من يسأل الناس الصدقة . وجاءت بهذا المعنى في أرجال ابن قزمان .

وذكر ابن هشام مثل الأندلسيين « من سكت لنحس » لم يسمع نحساً ابن نحس « وهذا اللفظ (نحس) له معنى خاص في هذا النص ، فإنه يقابل السب والشتم ، بما يدل على أن المثل عامي ، فضلاً عن صيغته التي نجد نظائرها كثيراً عن الأندلسيين في قولهم (عار بن عار) (٣) .

وذكر ابن هشام من أمثال العامة « لا تعلم الدب رمى الحجر » وجعل صوابه « لا تظن الدب للحجارة » . وقد جاء المثل عند ابن عاصم وصيغته « لا تلهم الدب

(١) انظر : ألفاظ مغربية ص ٢١ وانظر دوزي (تكملة المعجمات العربية) .

(٢) يراد بلزمه غالباً رباط لتضميد الجرح - انظر المادة في معجم دوزي .

(٣) انظر نفح الطيب ج ٤ ص ١٨ (طبع بولاق) حيث يقسم يحيى البرغواطى أتباع السلطان إلى طوائف منهم (عار بن عار) .

لرمي الحجر» مما يدل على أن مثل ابن هشام، وإن اختلف اللفظ قليلاً، صار عامياً في الأندلس.

وذكر ابن هشام مثل الأندلسيين «خير الخير عاجله» وأراد أن يتمحل له أصلاً في الشعر. والمثل شائع في سائر الأقطار العربية، وإن اختلفت صياغته. ولكن الصيغة التي وردت فيما بعد عند ابن عاصم وهي «خير الخير عاجل» تدل على أن ابن هشام النزم الدقة في ذكر اللفظ العامي في الأندلس.

وقد وردت أمثال مشتركة بين ابن هشام وابن عاصم غير هذا منها: خذ السارق قبل أن يأخذك. ومنها: كُنْ أصدقا صرنا معارف، ورواية ابن هشام لهذا المثل: بعد الصداقة صرنا معارف. ومنها: على قدر كسائك مدّ رجلك. ومنها: لو بغضتني يدي قطعتها. ورواية ابن عاصم لها «من بغض يد قطعاً».

ونص ابن هشام يدل أيضاً على أن العامة في الأندلس بالمعنى الذي استخدمه ابن هشام، كانوا يستشهدون بشعر شعرائهم، وأن بعض الأبيات الأندلسية، قد بلغت من الذبوع والانتشار ما بلغت أبيات لفحول شعراء المشرق، إذ أورد للسميسير الأندلسي وابن شهيد شعراً في مجموعته هذه.

إن ابن هشام كان وهو يكتب هذا الفصل يدمن النظر في كتب الأمثال المشرقية ويردد البصر في كتب الأدب ودواوين الشعر المشرق، إذ أن أكثر تصحيحاته وشواهد أمثاله موجودة فيها، ولكنه مع ذلك كان يستذكر ما يسمعه من أمثال أندلسية تدور على ألسن الناس، ومن بين هذين الدافعين وجدنا عنده نماذج للأمثال أندلسية، واتجاهاً للعناية بها، وتمهيداً للتأليف فيها، ولعل ابن عاصم قد تأثر به، فإن مجموعته لا تخلو من ذكر الشاهد الشعري القديم، إذا وجده، وهو يتحدث عن المثل الأندلسي في عصره.

الأمثال في ديوان ابن قزمان:

سلم الأندلسيون لابن قزمان بالإمامة في فن الزجل، وتجاوزت أزجاله الأندلس إلى غيرها من أقطار الوطن العربي، يشهد بذلك ابن سعيد الذي ذكر أنه وجد أزجال ابن قزمان مروية في حواضر العراق أكثر من روايتها في حواضر المغرب.

وليس من شك في موهبة ابن قزمان وبراعته وتفننه وابتكاره في معانيه وتشبيهاته، ولكن موهبة ابن قزمان التي هدته إلى اتخاذ اللغة العامية أداة لأزجاله، هدته أيضاً إلى التراث العامي، يقتبس منه وينقل عنه، وكانت الأمثال العامية مورداً للرجال لا ينضب، ومصدرًا غزيرًا لمعان وأفكار وصور شعرية ينهل منها وينقل عنها. ولما كانت لغة ابن قزمان هي لغة تلك الأمثال كان الفصل عسيراً بين ماله من تلك الأمثال وما للشعب منها. ثم إن نظم الأمثال العامية، وهي منشورة، ووضعها في قوالب الوزن والقافية يحتم على الناظم أن يتصرف فيها تصرفاً، ربما خفي على الباحث بسببه اكتشاف المثل الشعبي الذي وراء ذلك النظم. ولكن لا بد لنا، بالرغم من هذه الصعوبات، من وقفة قصيرة عند ابن قزمان ونظرة في ديوانه، ما دمنا نتحدث عن أمثال العامة في الأندلس.

لقد عاش ابن قزمان متنقلاً بين قرطبة وإشبيلية في القرن السادس الهجري، أي في القرن الذي عاش فيه ابن هشام بين إشبيلية وسبته، وعرف غرناطة التي سيعيش فيها من بعده ابن عاصم. وإذن، فدليلنا على ما نذكره من أمثال عامية عند ابن قزمان هو ما نجده من نظائر لها في مجموعتي ابن هشام وابن عاصم، أو فيما ينص ابن قزمان نفسه على أنه مثل عامي. وقلّ أن ينص على ذلك. لقد جاء في زجل له «فأناه» كما يُقال في المثل، عزّ روحك ولو نقلت الفحس^(١) ولكنه فيما يظهر كان أحوج إلى مثل هذا النص حين يعرض لمثل عربي قديم، لا لمثل عامي معروف. قال يهجو النساء في زجل له^(٢):

وقال الشاعر من اليوم سنين ، من مخضوب اليد لا تقبل يمين .

فهو هنا يشير إلى البيت العربي القديم «فليس لمخضوب البنان يمين» وتصرف فيه حتى استقام له وزناً وقافية. وابن قزمان شغوف بالترعة الخطابية وصوغ الحكم في أزجاله. فهو في نفس هذا الزجل يفصل الأسباب التي تدعوه إلى هجاء النساء ويشرح ذلك فيقول:

(١) هو الزجل التاسع من ديوانه - وديوانه نُشر مصوراً في برلين سنة ١٨٩٦ ونشر مكتوباً في حروف لاتينية في مدريد سنة ١٩٣٣ .
(٢) الزجل رقم ٣٣ .

من يَعْطِيكُمْ شَيْءَ قَبْلَ أَنْ يَدِيَهُ ، ومن كان معدوم لم تلوا عليه
ومن زاد مالُ خَطَفْتُمْ إِلَيْهِ ، مِنْهُ سُمِّيَتْ دَوَابُّ الْكِرَا
فإطلاق جملة (دواب الكراء) على النساء يبدو أنها جزء من قول عامي . ويمضي
ابن قزمان في هذا الزجل فيجىء فيه بعد ذلك بما يبدو كأنه مجموعة من الأمثال ،
يقول :

لَا بُدَّ مِنْ لَوْلَا فِي الشَّيْءِ الْحَسَنِ ، لَمْ يَسْلَمْ مِنْ عَيْبٍ مَعَ طَوْلِ الزَّمَنِ
الموس إِذْ يَحْفَتِي يَصْلَحُ بِالْمَسْنَنِ ، وَالْعُودُ الْمَكْسُورُ يُجْبَرُ بِالْغَرَا
ولو أردنا أن نعرض من أزجال ابن قزمان الفقرات التي يبدو فيها الشبه بالمثل
العامي ، إيجازاً وبساطة وحكمة ، لنقلنا أكثر ديوانه . فهو مليء بهذا اللون من
القول . ولكننا لا نستطيع عمل ذلك ، فإنه اتباع للظن ؛ إلا أن يصرح هو أو يلج .
فهو مثلاً حين يتحدث عن حبه للخلاعة والمجون ، يدعو الله أن يكون ابنه على
شاكلته قائلاً^(١) :

فَيَقُولُ عَنِّي وَعَنَّا ، مَنْ رَأَاهُ وَمَنْ رَأَى ،
الْوَلَدَ مِنْ قَرَضٍ وَلَدٌ ، وَالْعَصَا مِنَ الْعُصْبَةِ

وهذان مثالان ، أحدهما عربي معروف (العصا من العُصْبَةِ) والثاني جاء في
مجموعة ابن عاصم « ولدى وعبدى على قَرَضٍ سَعْدَى » أى (على قدر) كما
جاءت في الأمثال المغربية الحديثة^(٢) .

وقد جاء متفقاً مع مجموعة ابن عاصم ، مع حذف جزء من المثل ، قول ابن
قزمان في مطلع زجل « السَّائِفُ مُرْدُودٌ وَالْعَارِيُّ تَرْجَعُ » ففي أمثال ابن عاصم « السلف
مردود وصاحبُ مشكور » وجاء في الديوان وفي أول زجل منه : واحد يثنى خير وآخر
يزكى . وهذا عند ابن عاصم « واحد يقول وآخر يزكى » .

وجاء متفقاً مع مجموعة ابن هشام ، قول ابن قزمان في زجل له يصف فيه كيف
أن العشق يضئ على الشيء قيمة ليست له : « يرجع الحُصْرُ بالعشق مُزَبَّبٌ »

(١) زجل ١١ - آخر مقطوعة فيه .

(٢) انظر أمثال الجزائر جمع بن شنب ج ٣ ص ٣٩ .

وهو عند ابن هشام « تَرْبَبٌ وَهُوَ حَصْرٌ » .
وحسبنا هذه الإشارات نستدل بها على كثر آخر من كنوز الأمثال العامية
الأندلسية . ولكن ديوان ابن قزمان كله مستند للأدب الشعبي في الأندلس بما يغنى
عن الوقوف على جزء منه دون جزء^(١) . لقد اعترف ابن قزمان بدور المثل في صنعته
فقال عن نفسه^(٢) :

وَنَعْمَلُ أَشْعَارَ وَعِنْدَكَ أَشْعَارُ ، وَنَضْرِبُ لِمِثَالٍ وَنَكْتُبُ أَخْبَارَ
بِخَاطِرَا يَتَقَدُّ مِثْلُ النَّارِ ، وَيَنْدَلِجُ أَيْضًا مِثْلُ الْمَالِ^(٣)

أمثال ابن عاصم

تعتبر مجموعة ابن عاصم التي نُقِلَتْ إلينا في فصل من كتابه (جدائق
الأزاهر) أهم مجموعة من الأمثال الأندلسية التي وصلت إلينا ، فهي من ناحية
كثرتها ، وقد تجاوزت ثمانمائة مثل ، ومن ناحية اللغة العامية التي صيغت فيها
وكتبت وفق نطقها ، تصلح لأن تكون مادة خصبة لدراسة مقارنة بينها وبين مجموعة
تناظرها في اللغة الإسبانية ، وتصلح أيضاً لأن تكون مجالا لدراسة المجتمع الأندلسي
في آخر مراحلها ، بحيث نطل من نافذتها على نفسية أهل غرناطة وحياتهم الاجتماعية .
وقبل أن نتحدث عن ابن عاصم نفسه وقبل أن نخوض في مقارنات بين أمثاله وأمثال
غيره ، وقبل أن نعرض لمجموعته من الناحية الاجتماعية ، نرى تمهيداً لذلك أن نبدي
بعض الملاحظات عن الأمثال عامة وعن قيمتها باعتبارها مستنداً اجتماعياً وأدبياً
فنقول :

يلاحظ من يتأملون الأمثال العامية ، على اختلاف اللغات والعصور والبيئات ،
أنها تجمع المتناقضات ، بمعنى أنه يوجد المثل الذي يأمر بالشيء والمثل الذي ينهى
عنه ، والمثل الذي تتجلى فيه نفسية تعبر عن سلوك في الحياة بجانب مثل آخر يعبر

(١) عرضنا لأزجال ابن قزمان بتفصيل في كتابنا : الزجل في الأندلس - طبع معهد الدراسات
العربية العالية بالقاهرة سنة ١٩٥٧ .

(٢) زجل ٢٢ .

(٣) أى يفيض لى مثل الماء .

عن نفسية وسلوك مغاير للأول . وربما خيل للباحث أن هذا الموقف يضعف من قيمة الأمثال باعتبارها مستندات نفسية وتصوير المجتمع محدد . والحقيقة غير ذلك ، فالتناقض بين المثلين ليس معناه أن مثلاً منهما صادق وآخر كاذب . بل كلاهما صادق في تصوير نفسية الناس وسمات المجتمع . وإنما جاء التناقض لأن النفس الإنسانية ذاتها تحمل في أطوارها هذا التناقض ، وتتجاذبها العوامل النفسية باختلاف الظروف ، وفضلاً عن ذلك فإن المجتمع بطبيعته انقسامه إلى طبقات وطوائف واختلاف في المهن وفي المستويات العقلية والمعيشية جعلت نفسيات أهله ، وإن التقت في نواحٍ من وجهات النظر ، تختلف في نواحٍ أخرى . وسنرى في مجموعتنا شواهد لهذا التناقض ، ترتفع إذا لاحظنا الجماعة التي صدر عنها المثل .

وشبهة أخرى ربما خيلت لبعض الباحثين أن الأمثال غير دقيقة في تصوير البيئة هو أن كثيراً من الأمثال لا يعتبر من إنتاج البيئة ذاتها ، وإنما هي مجلوبة من بيئات أخرى . فكثير من هذه الأمثال الغرناطية عرفت في اللغة العربية قديماً ، وانتقلت من المشرق إلى الأندلس بمعانيها وصياغتها ، إلا ما مسها من تأثير اللهجة العربية السائدة في الأندلس ، وإسقاط الإعراب إن كان المثل عربي الأصل . وإن القدر الذي ولد بالأندلس من هذه الأمثال ربما كان أقل عدداً من المجلوب منها . وهذا أيضاً لا يقدح في صدق الأمثال وأصالتها ، ذلك لأن انتقال المثل وانتشاره في البيئة الجديدة لم يجر إلا لأنه صادف هوى في نفوس أصحابها ، فوجدوا فيه تصويراً لمشاعرهم ، وتعبيراً عن ذات نفوسهم . فالانتقاء والاختيار فيما يتصل بالأمثال كالاختراع والابتكار ، كلاهما يجعل المثل ملكاً شرعياً للبيئة التي يعيش فيها ، وكلاهما يعطي البيئة الحق في اعتبار المثل مثلها . ولعل الصعوبة الحقة التي يلقاها الباحث الحديث في دراسته للأمثال قديمة هو أنه لا يستطيع أن يلم بالظروف التي تحيط بضرب المثل ، ولا يستطيع أن يطمئن تماماً إلى إدراكه لوقع المثل في نفوس الممثلين به من أهله .

وقضية ثالثة تتصل بوظيفة المثل في الحياة الإنسانية . فهذه الأمثال تهدف في المقام الأول إلى رسم السلوك الإنساني ، وتقديم الحل النفسي عند الحرج والانفعال ، وتعمل على تنظيم العلاقة بين أفراد المجتمع ، وتشتمل على التجربة النافعة والخبرة

بشئون الحياة حتى يهتدى بها . ولكن وظيفتها لا تقف عند هذا . فكثير جداً من الأمثال لا يشتمل على سلوك أو توجيه أو حكمة - وهي مع ذلك في اصطلاح مؤلفينا القدماء من الأمثال - وإنما يضطلع بوظيفة أدبية أو بلاغية تقصد إلى عرض صور فنية تمتع الحس وترضى النفس ، بما تشتمل عليه من تشبيه دقيق ، أو مفارقة مضحكة ، أو فن من القول طريف . ومن هنا تقوم هذه الأمثال بما تقوم به بعض الفنون من التقاط صور طريفة من الحياة لا تهدف من وراءها إلى غير الإمتاع الفني . وأكثر ما ورد في مجموعتنا من أمثال على وزن أفعل التفضيل هي من هذا القبيل :

ابن عاصم والمركيز دى سنتلانا :

أبو بكر محمد بن عاصم القيسي من أعلام العصر الغرناطي ، آخر عصور الدولة العربية في الأندلس . عاش في مدينة غرناطة ، وتولى قضاء الجماعة فيها ، ولقد ولد في سنة ٧٦٠ هـ وتوفي سنة ٨٢٩ . والقرن التاسع الهجري هو القرن الذي سقطت في آخره غرناطة ، وهو القرن الذي يخفى علينا تاريخ أعلامه ومؤلفيه ، وتنقصنا المراجع عن حياة علمائه وأدبائه . فلا عجب أن يكون ما بين أيدينا عن أبي بكر نزرًا يسيرًا ، ندين به إلى مؤلف مالكي متأخر العصر ، هو أحمد بابا التنبكي ، إذ أفرد في كتابه (نيل الابتهاج) ^(١) ترجمة لأبي بكر بن عاصم اعتمد فيها على ولد لأبي بكر بلغ في العلم والشهرة مبلغاً كبيراً هو أبو يحيى بن عاصم ^(٢) . نقل التنبكي عن أبي يحيى عبارات مسجوعة فيها ثناء عريض على أبيه ، وما تحلى به من فضائل وخلق ، وما برز فيه من علوم ومعارف شملت كل شيء في عصره ، حتى الصنائع العملية كالسفير ^(٣) والتذهيب . ثم ذكر المؤلف أساتذة أبي بكر ، وهم أعلام الفقهاء في العصر الغرناطي ، أبو سعيد بن لب ، وأبو إسحاق الشاطبي ، وأبو عبد الله القيحاوي ، ومنهم اثنان من أخوال ابن عاصم هما أبو بكر وأبو محمد ابنا أبي القاسم بن جزي . وقد عرفنا أن ابنه أبا يحيى بن عاصم قد صار إمام عصره في العلم حتى سمي بابن الخطيب الثاني . فابن عاصم من بيت

(١) طبع على هامش الديباج لابن فرحون (مصر سنة ١٣٥١) ص ٢٨٩ .

(٢) ترجمته في أزهار الرياض ج ١ ص ١٤٥ - ونفح الطيب ج ٨ ص ٢٥٣ (طبعة يحيى الدين) .

(٣) صفحت في المطبوع إلى (تفسير) - والتفسير تجليد الكتب .

اشتهر بالعلم وانقطع له أفراد منه .

وذكر أحمد بابا مؤلفات لأبي بكر بن عاصم ، أكثرها أراجيز في نظم العلوم الإسلامية ، أوطا وأشهرها أرجوزته الفقهية التي شرحت مراراً وطبعت مراراً ، وظلت إلى اليوم أرجوزة لطلاب الفقه في المغرب العربي ، وهي المعروفة بتحفة الحكام ، إلى أراجيز وقصائد في أصول الفقه والفرائض والنحو .

حدائق ابن عاصم :

ومن بين ما كتبه قلم ابن عاصم كتاب يدل عنوانه الطويل على ما تضمنه ، فهو « حدائق الأزهار في مستحسن الأجوبة والمضحكات والحكم والأمثال والنوادر » . فالكتاب مجموعة من النقول الأدبية من هنا وهناك ، لا يتجاوز دور المؤلف فيها دور الجمع والاختيار والتنسيق . وهذا النوع من الكتب كثير في الأدب العربي ، شارك فيه المشارقة والمغاربة في مختلف العصور ، وحسب الأندلسيين في هذا الميدان كتاب العقد لابن عبد ربه . ولكن هذه الكتب في العصور المتأخرة جنحت إلى المسامرة والتسلية أكثر من جنوحها إلى التنقيف والتعليم الذي كان طابعها في العصور الأولى . وهكذا كانت حدائق ابن عاصم أميل إلى سرد القصص النثرية وطرائف الأخبار والنكت والفكاهة . وهذا الاتجاه هو الذي أتاح لأمثال العامة في الأندلس أن تحل في الكتاب مكاناً ، فتخصص بالحديقة الخامسة منه ، التي هي في « أمثال العامة وحكمها » . ولعل صنيع ابن عاصم من تدوين الأمثال العامة في لغتها الدارجة وتضمينها فصلاً من كتابه ، هو الذي جعل يونس المالكى في « الكنز المدفون » والعاملى في « الكشكول »^(١) يسلكان هذا السبيل من بعده ، وإن كان جهدهما فيه ضئيلاً .

ولا يسعنا - ونحن نذكر أمثال العامة في الأندلس - إلا أن نشير إلى مجموعة من أمثال عامية ظهرت في الأندلس أيضاً ، وفي عصر قريب من عصر ابن عاصم ،

(١) نسب الكنز المدفون إلى السيوطى خطأ في طبعة بولاق سنة ١٢٨٨ - انظر معجم سركيس ص ١٩٦٠ والمؤلف من رجال القرن الثامن - والأمثال في صفحة ١٤٥ - أما العاملى فتوفي سنة ١٠٠٣ هـ والأمثال في ص ١٢٤ من طبعة مصر سنة ١٣١٨ .

ولكنها في لغة أخرى ، هي اللغة الإسبانية . وسنقف عند هذه الأمثال الإسبانية وقفة غير قصيرة ، نتحدث فيها عن الشبه بين المجموعتين العربية والإسبانية .

أمثال المركيز دى سنتلانا :

وجامع هذه الأمثال الإسبانية شاعر إسباني مشهور من أسرة نبيلة ، هو إنيجولوبث دى مندوثا Inigo Lopez de Mendoza . ولد في سنة ١٣٩٨ م ، أى بعد مولد ابن عاصم بتسع وثلاثين سنة ومات في سنة ١٤٥٨ م أى بعد وفاة ابن عاصم باثنتين وثلاثين سنة . وسنتلانا هذا له وقائع حربية مع عرب مملكة غرناطة ، وقد شغل منصب القائد الأعلى لمناطق الحدود بين المملكة الإسلامية في الأندلس ومملكة قشتالة . وكان قبل ذلك كله من كبار المثقفين في إسبانيا ومن محبي الكتب ومن دعاة الترجمة للآثار اللاتينية الكبرى .

وقد ألف مجموعة الأمثال (التي يقوطها العجائز حول النار) بناء على الرغبة التي أبداها ملك قشتالة دون جوان ، حسبها هو مكتوب في أول المجموعة . ونذكر أن ابن عاصم أهدى كتاب (الحدائق) إلى سلطان غرناطة في عصره كما ذكر ذلك في مقدمته . ونذكر أيضاً أن المركيز الإسباني قد رتب مجموعته على حروف الهجاء كما فعل ابن عاصم ، وأن المجموعتين من ناحية عدد الأمثال متقاربتان . وفوق ذلك فإن صنيع سنتلانا كان فاتحة في الأدب الإسباني لسلسلة من كتب الأمثال لم تكن معروفة من قبل .

مقارنة بين الأمثال العربية والإسبانية :

ونترك جانباً هذه الظواهر المشتركة بين مجموعتي الأمثال والظروف التي صحبتها ، فإننا لا نريد أن نسرف في استخلاص النتائج ، فنزعم أن ابن عاصم هو الذي أوحى إلى سنتلانا بجمع أمثاله ، فضلاً عن أن نزع أن أمثال ابن عاصم كانت بين يدي سنتلانا حين كان يدون مجموعته . وحسبنا في هذا السبيل أن نذكر أن أهل الأندلس ، عرباً وعجماً ، مسلمين ومسيحيين ، قد خالط بعضهم بعضاً ، وجاور بعضهم بعضاً ، في جميع العصور التي عاشت فيها العربية في إسبانيا ، وأن نذكر أن الحكمة وأدب الحكمة كان الضالة المشودة لدى الفريقين جميعاً ،

فليس من عجب بعد ذلك أن يوجد المثل الواحد في اللغتين بالنقل والترجمة أو لتشابه الحياة الاجتماعية وتقارب النفسيات في البيئتين ، نترك ذلك كله لنضع تحت أعين الباحثين نصوباً تكشف عن وجه من وجوه المقارنة بين الأدب الأندلسي والأدب الإسباني ، أو إن شئت بين الأدب العربي والأدب الأوربي في آخر القرون الوسطى وأول عصر النهضة . فإنها صفحة تضاف إلى صفحات عديدة كتبت حول هذا الموضوع .

وقد اعتمدنا على نص سنتلانا المطبوع في مدريد سنة ١٨٧٢^(١) أما مجموعة ابن عاصم فلم نعلم نعتمد فيها على الطبعة التي صدرت في مدينة فاس في القرن الماضي ، فإن فيها نقصاً وتحريفاً ، وإنما راجعنا الأمثال على مخطوطات القاهرة وباريس والأسكوريال ومدريد والمتحف البريطاني^(٢) .

وعملنا في هذه المقارنة لن يكون باستعراض أمثال المجموعتين وما اشتملتا عليه من تصوير البيئات والنفسيات ، فإن لذلك موضعاً آخر في غير هذا البحث ، وإنما أردنا أن نستخرج الأمثال التي تتشابه في معناها وصياغتها بحيث تبدو كأنها اقتبست من إحدى اللغتين إلى الأخرى ، أو انتقلت إلى كليهما من أصل واحد ، ونبدأ بأشدها قرباً مع تفسير ما نجد حاجة إلى تفسيره من الألفاظ العامة الأندلسية .

جاء في حديقة ابن عاصم^(٣) :

١ - صاحب مدينة فشنى عندك أحد - (س = حد) . والمثل بصيغة الاستفهام ، ووجه المفارقة فيه أن صاحب المدينة ، أى الوالى ، هو الذى يبحث

(١) طبع ضمن مجموعة تحمل اسم Origenes de la Lengua Espanola مكتبة فيكتوريانو سوارس .

(٢) انظر بروكلمان ج ٢ ص ٢٦٤ أصل - و ج ٢ ص ٣٧٥ ملحق . وانظر مادة - ابن عاصم - بقلم محمد بن شنب في دائرة المعارف الإسلامية . أما نسخة الأسكوريال فتحت رقم ١٨٧٥ وهى ما لم يدخل الفهرس - ونسخة مدريد فى الأكاديمية التاريخية - مجموعة جاينجوس رقم ٩١ . وهما نسختان حديثتا الخط ، وأفضل النسخ نسخة القاهرة (مخطوط دار الكتب) ونسخة باريس (رقم ٣٥٢٨) . أما نسخة المتحف البريطانى فمختصر مشوه ناقص .

(٣) نرزم للنسخ المخطوطة من الحقائق بالرموز التالية - نسخة القاهرة - ق - نسخة باريس - ب - نسخة مدريد - مد - والأسكوريال - س - والنسخة المطبوعة فى فاس - ع - ونسخة المتحف البريطانى فى لندن - ل .

عن الناس . وقد جاء فى أمثال سنتلانا مقابل المثل معنى ومبنى . ونصه Alcalde, demandome alguno ? بحيث لو ترجم حرفياً ما كان غير النص العربى العامى المذكور .

٢ - فى الحديقة :

طاق طاق أحسن من سلام عليك - ولفظ (طاق) اسم صوت للدلالة على قرع الباب . وقد جاءت بهذا المعنى عند ابن قزمان فى قوله (طق) من الباب ؟ أنا أخرج لى) .

وجاء عند سنتلانا ما يقابله لفظاً ومعنى وهو Mas vale trague, que Dios vos salve وكل ما هنالك من فرق هو تقديم وتأخير حتمه نحو اللغة .

٣ - فى الحديقة :

هو يقل أش تبت شى وهو مجرد سراول - (س : يحدد - ق ، س : نبت) ومعناه - هو يقول له لن تبيت والآخر يخلع ثيابه لينام - وقد جاء عند سنتلانا Yo le digo que él se vaya, é él descálcase las bragas. وكل الخلاف أن الإسباني جعلها (أنا أقول) وجعل بدل لن تبيت ، ستخرج .

٤ - فى الحديقة :

اربط إصبعك صحيح صحيح تجاد - (س ، ب : صبعك - ب : تجده) ونصه عند سنتلانا - Quien sano ata su dedo, sano lo desata وترجمته الحرفية (من يربط إصبعه صحيحاً صحيحاً يفك عنه رباطه) .

٥ - فى الحديقة :

عيشه اش معه ما تعلق على الجرين تصدق - (س : تعلق - ب : الجيران) ومعنى المثل أن عايشة لا تجد ما تأكله وهى مع ذلك تتصدق على الجيران ، وقد جاء لفظ (لحق) ليجىء السجع . والمثل الإسباني احتفظ بالاسم العربى ، فنصه

Haxa non tiene que comer, é convida huespedes وترجمته الحرفية : عائشة لا تجد ما تأكل وهي تدعو الأضياف .

والاحتفاظ باللفظ العربي في هذا المثل دليل قاطع على أنه منقول عن العربية .

٦ - في الحديقة :

إذا أراد الله أن يعطيك دارك يدلُّ - ومعنى المثل أن من أراد الله له خيراً دلَّ ذلك الخير على بيته ، بحيث يحىء دون سعى - وعند سنتلانا : A Quien Dios Quiere bien, la casa le sabe. وقد جاء الإسباني بضمير الغائب والعربي بضمير المخاطب . والروح التي أملت المثليين والتي تكمن خلفهما واحدة .

٧ - في الحديقة :

إذا كان المحدث أحق يكون المستمع عاقل - (مد ، ب : يكن) . وهذا مثل مشهور لا يزال حياً في الوطن العربي إلى اليوم . وقد جاء نظيره عند سنتلانا ونضه إلى العربية لما زدنا على ما جاء في الأندلسي ، إلا أننا نستخدم كلمة (المجنون) بدل الأحق في هذا الموضع . وقد لاحظنا أن المغاربة يستعملون الآن لفظ الأحق والحق حيث نستعمل في مصر لفظ المجنون والمجنون .

٨ - في الحديقة :

كل برطل على سبولة - (ب ، ع : برطال) - ولفظ برطال عند الأندلسيين يطلق على العصفور ، واللفظ من أصل إسباني كما ذكرنا من قبل . وسبولة هي سنبلة ، وردت بهذه الصورة عند ابن قزمان - ونظير المثل عند سنتلانا Cada garrion con su espigon وترجمته « كل عصفور مع سنبلة » والمثل الإسباني يجعلنا نرجح أن رسم لفظ سبولة الأندلسية هي في المثل بالتاء المضمومة في آخرها - سبولة - أي سبولته .

٩ - في الحديقة :

أقلت للكلب قاله الكلب لذئاب - (ع : قلت . . . لذئبت) - أي قلت للكلب فقالها الكلب لذئبه . والمثل يضرب لمن يكلف بأمر فلا ينهض به فيكلف به غيره . وعند سنتلانا Mandan al gato, é el gato manda al su rabo وقد استعمل المثل الإسباني لفظ (القط) مكان (الكلب) في المثل العربي ، واستعمل فعلاً معناه (أرسلوا أو كلفوا) . على أن مثلاً مغريباً قديماً في مخطوطة الزركلي^(١) يتفق تماماً مع المثل الإسباني ، ونضه «سخر الكلب يسخر ذئبه» .

١٠ - في الحديقة :

عين الآ - يرا قلب ان لا يوجاع - (ب : عين لا ترى قلب لا يوجع) . والمعنى واضح . وكل ما نحتاج إليه هو أن نذكر أن الأندلسيين ينوون الاسم منصوباً عند وصله نقطة بما بعده أو يفتحونه حيث تكسر العامية المصرية . وقد درج ناسخو الأزجال الأندلسية والأمثال على رسم هذا التنوين بالألف والنون خطأً (قلب ان) ، ونص على هذه المسألة صفى الدين الحلبي في كتابه (العاطل الحالى) . وعند سنتلانا ما يقابل المثل العربي معنى ومبنى ، غير أنه جمع لفظ (عين) ونضه : Ojos que non ven, coraçon que non Quiebra

١١ - في الحديقة :

طير عين وادهن لو بشحيمه - (مد : وادهون) والمثل يضرب لمن يأتي بالأذى الكبير ويحاول علاجه بالتافه ، وشحيمه تصغير شحمة . وعند سنتلانا : Quebrar el ojo é untar el caxco وترجمته : يفتح العين ويدهن الرأس .

(١) هي كراسة صغيرة بخط مغربي حديث تشتمل على مجموعة من الأمثال المغربية تملكها صديقنا العالم المؤلف الشاعر الأستاذ خير الدين الزركلي صاحب (الأعلام) بالشراء من مدينة مراكش ، وقد تفضل مشكوراً فجعلها تحت تصرفنا وإليها نشير بقولنا (مخطوطة الزركلي) . وقيمتها في أنها قديمة نسبياً وأن أمثالها جمعت من المنطقة الشمالية في المغرب وفيها أمثال كثيرة مشتركة مع ابن عاصم وتضم ٤٩٨ مثلاً مرتبة هجائياً .

١٢ - في الحديقة :

العَشْت الطيِّب من بحين تظهر - (مد : العشب - ب : العيش) - رواية هذا المثل في مخطوطة الزركلي (العِشَى المليح من بَكَرِ كَتَبَان) . وربما كانت لفظة (بحين) في نص ابن عاصم هي (بكير) مصحفة . وفي مجموعة سنتلانا شبيه لهذا المثل مبنى ومعنى وهو : *La buena çena temprano paresce* وترجمتها (العشاء الطيب يظهر مبكراً) ولفظ (كتبان) مؤلف من الفعلين كان وبان . واختصار (كان) إلى الكاف ورسمها جزءاً من الفعل المضارع التالى لها شائع لدى ناسخى الأمثال والأزجال الأندلسية والمغربية ، وقد تشدد الياء أو النون بعدها (كيكون) أى كان يكون . كنعقول أى كنا نقول .

١٣ - في الحديقة :

أش يرى لا حنَّاب حذبة إلى متا غير - (مد ، ع : متاع غير - ب : حذبة) . والمعنى لا يرى الأحذب حذبه وإنما يرى حذبة غيره . ولفظ أش تجيء بمعنى أى شيء كما تجيء بمعنى (ليس) في مجموعة ابن عاصم كثيراً . ولفظ (الى) هي (إلا) مع ما عرف عن الغرناطين من إمالة شديدة تجعل الألف ياء . ولفظ (منا) اختصار من (متاع) التى تقابلها فى المصرية (بتاع) . وقد جاء فى مجموعة سنتلانا : *El corcobado non ve la su corcoba, sinon el ajena* وترجمتها الحرفية (لا يرى الأحذب حذبه ، بل الأجنبية) فالثلثان متفقان مبنى ومعنى ، والمراد به من لا يعرف عيب نفسه ويعرف عيب غيره .

١٤ - في الحديقة :

الغُرَّ يَبَلَّ الحديد أربعين يوم يعلق . - (س : الغريبل - ب : الغريال) . وعند سنتلانا *Gedaquelo nuevo, tres dias en estaca* . والترجمة الحرفية (الغريبل الحديد ثلاثة أيام على الود) ويلاحظ أن لفظ غربال جاء مبصغراً فى اللغتين . والأندلسيون قديماً وحديثاً مشغوفون بالتصغير .

١٥ - في الحديقة :

حُزن الجماعة فَرَح - وأعقب ابن عاصم هذا المثل قائلاً : وهذا كقول الخنساء :

ولولا كثرة الباكين حولى على إخوانهم لقتلت نفسى

وجاء عن سنتلانا *Mal de muchos, goço es* وهو لا يختلف فى شيء عن النص العربى .

١٦ - في الحديقة :

كل ديك فى مزبلة أمير - ورواية نسخة - ل - قد نصرفت فجعلت النص « كل ديك على مزبلته صياح » وعند سنتلانا *Cada gallo en su mulador* وترجمتها الحرفية « كل ديك فى مزبلته » فى النص العربى زيادة ولكن الفكرة التى عبر عنها المثل واحدة . شأنها شأن المثل السابق عن البرطال والسنبلة .

١٧ - في الحديقة :

بين أخذ الدَّك وإطلاق ينكسر ساق (مد : الديك) وضمة القاف هي ضمير الغائب . وهذا مثل مسجوع ، وكان للسجع أثره فى اختيار اللفظين . وعند سنتلانا *Daca el gallo é toma el gallo, fincan las plumas en la mano* وترجمته الحرفية « اعط الديك وخذ الديك ، ينتف الريش فى اليد » والمعنى واحد واختيار الديك للموضوع مشترك وإن ذكر فى العربى الساق وفى الإسبانى الريش .

١٨ - في الحديقة :

كلب الورد لا يشم ولا يخلى من يشم . ومعناه واضح . وقد جاء عند سنتلانا *El perro del ortelano, ni come las berças nin la dexa comer* . وترجمتها الحرفية « كلب صاحب المزرعة لا يأكل الكرنب ولا يدعها تؤكل » والمثل العربى أكثر شاعرية .

١٩ - في الحديقة :

إذا كان الطريق آمن لا عَليَّكَ من بُعد . . والمثل واضح وهو وثيق الصلة
ببلاد الأندلس ذات الجبال والحروب . وقد جاء عند سنتلانا . Buena es la
tardanza que hace la carrera segura . وترجمته الحرفية : لا بأس بالتأخير
يُحدثه الطريق الآمن .

٢٠ - في الحديقة :

من أمتك لا تخونوا - ومعناه من استأمنك . وقد جاء المثل في سنتلانا مبنى
ومعنى . ونصه Quien en ti se fia, non le enganes .

٢١ - وفي الحديقة :

إذا وقعت البقرة اجتمعت السكاكين - وهو مثل ذائع في العالم وإن اختلفت
ألفاظه . ونصه عند سنتلانا Quando cae la vaca, aguçan los cuchillos
وكل الفرق أن فعل (اجتمع) يقابله في الإسبانية (حدّد أو سنّ) .
ذلك ما تخيرناه من أمثال ضمتها المجموعتان العربية والإسبانية ، وقد توخينا
الأمثال الذى يبدو وجه الشبه واضحاً في الناحيتين جميعاً ، ناحية المعنى وناحية
الصياغة ، وإلا فلو التمسنا المعنى وحده ، وجعلنا الغاية التى اتجه إليها المثل
والروح التى صدر عنها رائدنا في الاختيار لا تسع المجال حتى شمل معظم الأمثال .
وما أوردناه على قلة عدد الأمثال في المجموعتين لا يدع مجالاً للشك في أن الأمثال
العامة في الأندلس كانت تتردد بين المعسكرين ، وكانت تلبس الثوب اللغوى
المألوف لدى كلا الفريقين .

ولا يقف دور هذه الأمثال عند العامة وحدهم ، ولا يقتصر مجالها على الرواية
الشفوية ترويتها العجائز حول المدافى كما يقول المركيز دى سنتلانا ، أو حول مغازل
الصوف كما يقول أبو محمد بن حزم ، بل إن هذه الأمثال أخذت طريقها إلى
أقلام المؤلفين الكبار ، فاقتبسوها وأدخلوها في آثارهم الأدبية الكبرى . وحسبنا أن
نشير إلى صنيع ميغيل دى سرفنتس في روايته الخالدة (دون كيخوته) وما حشده

فيها من أمثال أطلقها على لسان سانشو تابع الفارس ، وأن نشير إلى صنيع مؤلف
المسرحية الكبرى (ثلستينا Celestina) وما جاء به فيها من أمثال يذكرنا بعضها
بما ورد في مجموعة ابن عاصم . بل يفرض علينا أن نعرف بترجمة الأمثال . فحين
نقرأ في ثلستينا : Cuando las barbas de tu vecino veas pelear, echa las tuyas en remojo
« إذا رأيت لحية جارك تُسْتَفّ اجعل متاعك في الدباغ » أى اجعل لحيتك في الإناء
الذى يدبغ فيه الجلد - أقول حين نقرأ ونقارن بين النصين لا نملك إلا التسليم
بالترجمة .

إن الشرق قد اشتهر في نظر أهل الغرب بالحكمة وكانت اللغة العربية تعتبر
في القرون الوسطى لدى الأوربيين مفتاح كتب الحكمة ، فاتجهت حركة الترجمة
في تلك العصور نحو التماس هذه الكتب والعناية بها والبحث عنها وترجمتها إلى
اللاتينية والإسبانية والفرنسية القديمتين . ولدينا قائمة كبيرة بما ترجم من هذه الآثار ،
سواء في ذلك ما ألف في العربية أو نقل إليها من مؤلفات أهل الشرق البعيد .
والنصوص والأصول تكتشف وتنتشر فتلقى ضوءاً على الحياة الثقافية لدى طبقة
المُتَأَدِّبين والعلماء في تلك البيئات ^(١) . ولكن الأدب الشفوي من أمثال وأغان شعبية
وقصص عامى قد ضاع معظمه ، لأن أحداً لم يحرص على تسجيله . ومع ذلك فله
دوره الخطير في حياة العامة وحياة المثقفين على السواء ، وفي تصوير البنية الاجتماعية
والنفسية للجماعة .

ومن هنا كانت هذه المجموعة الصغيرة من الأمثال التى ضمنها ابن عاصم
كتابه ذات قيمة كبيرة من هذه النواحي جميعاً .

(١) آخر ما ظهر من تضيؤ في الموضوع كتاب (مختار الحكم ومحاسن الكلم) للمبشر بن فائق .
وقد نشر النص الدكتور عبد الرحمن بدوى وأخرجه معهد الدراسات العربية بمدريد سنة ١٩٥٨ .
وهذا النص هو الأصل لكتاب Los Bocados de Oro المترجم إلى الإسبانية في القرن الثالث عشر الميلادى .

المجتمع الغرناطي في أمثال ابن عاصم :

على ضوء ما ذكرناه من أن الأمثال العامة تحمل بين معانيها من التناقض والخلاف ما يحمل المجتمع نفسه من تناقض وخلاف ، ومع تقديرنا أن الأمثال في حالات كثيرة تصور الواقع متأثرة بما تنشده النفس الإنسانية من طموح إلى مثل أعلى وحياة أفضل ، لا يسعنا حين نقف عند أمثال ابن عاصم وقفة طويلة ، ونتأمل ما اشتملت عليه من معان وأحكام ومشاعر إلا أن نلمح من ورائها صورة قائمة لهذا المجتمع الغرناطي الذي ردد تلك الأمثال وتداولها ووجد فيها تعبيراً عن رأيه وتصويراً لعواطفه . فسوء الظن بالناس على اختلاف طبقاتهم ووظائفهم ، والشكوى من الظلم والفساد ، وسوء معاملة الرقيق ، والأنانية والتشاؤم ، كل ذلك يتجلى في هذه الأمثال واضحاً موفوراً . وسنقف عند بعض هذه الجوانب ونذكر قدراً مما يتصل بها من أمثال .

رجل الدين :

وقد استهدف رجال الدين والفقهاء لعدد غير قليل من الأمثال ، ولا عجب أن يكون لرجل الدين شأن كبير في غرناطة بل وفي إسبانيا كلها على اختلاف العصور ، فإن الصراع بين الإسلام والمسيحية جعل من رجل الدين في الجانبين رجل سياسة وحرب فضلاً عن دوره الديني . وقد صور رجل الدين في صورة المنافق الذي يعمل غير ما يقول « الفقيه الدُّكالي ، اعمل بقول ولا تعمل بأعمال »^(١) « والفقيه جشع أكل » اش شي أسرع من البرق ؟ قال يد فَنَقِي إذا أقل خذ^(٢) « وانعكس سوء الظن من الفقيه إلا كل من انصل بالدين وخاصة حجاج بيت الله . فالمثل يقول فيهم « إذا حج جارك بع دارك ، وإذا حج مرتين بع بالدين » والفقيه يستغل نفوذه حتى في الأسواق والتجارة . « شِرَى فقيه طيب ورخيص وموصل للدار » .

لقد ترك لنا الشعراء الأندلسيون أبياتاً في هجاء الفقهاء ، وخصهم ابن قزمان

(١) دكالة قبيلة كبيرة ينسب إليها كثيرون .

(٢) إذا قيل له خذ .

في أزجاله بنصيب كبير^(١) . ولكن هذه الكراهية وسوء الظن لم يقف عند الشعراء وأمثالهم ممن ينافسون الفقهاء في المكانة الاجتماعية ، بل استقر في نفوس أبناء الشعب وعبروا عنه بأمثال سائرة . ولذا استفاض الأمر لم يتخرج ابن عاصم ، وهو قاضي الجماعة بغرناطة . من أن يدون في مجموعته هذا الهجاء في زملائه .

رجل الحكم :

لم تعرض مجموعة ابن عاصم لشخص السلطان ، ولم تتحدث عنه ، لا باحترام ولا بتحقير ، ونحن نعلم مع ذلك أن (السلطان) كان ولا يزال له شأن في الأمثال العامة كلها ، تعرض له وتعرض لأبنائه وبناته . والعجب أن المثل الوحيد الذي ذكر فيه لفظ السلطان كان متصلاً بفرسه . فقال المثل « بحال فرس سلطان ، مليح وعاقل^(٢) » فهذا شأن فرسه فما شأنه هو ؟ لعل المثل المبهم « يبنى قاصر يهدم مدينة » . أرادوا به السلطان . فمن يقدر على هدم مدينة ليبني له قصرًا غيره ؟

ولكن الأمثال تعرضت لممثل السلطة التنفيذية في المستوى الشعبي ، عرضت لحاكم القرية وهو المختار في اصطلاحهم فقالت عنه « أعز من مختار في قرية » ، يقل قوم من أي يجلس الكلب^(٣) فصورته عجرفته وتعاضمه واحتقاره للشعب . وكذلك حكمها على الشرطي وعن سوء خلقه وطغيانه . يقول المثل « بحال شرطي يأكل معك ويكسر الصَّحفا في راسك » . والعدالة تبعاً لذلك لا يحرص عليها ولا تجد من يرعاها ، ولو ضرب السارق فإنما يضرب لقله درايته لا لتجاوزه الحق . يقول المثل « أش يضرب السارق على سِرْقَت إلى على قِلْت دَرِيَّة » . والأمثال تصور صعوبة قول الحق في ظروف كهذه ، حتى يحتاج إلى رفق من نوع خاص « أش يقال الحق إلى بشوى من باطل » أو يحتاج إلى مجنون « أش يقول الحق إلى الصبي أو أحمق » . ومن كان فضولياً يتدخل فيما لا يعنيه ولا يستطيع مغالبة ذلك

(١) انظر (الزجل في الأندلس) لكاتب المقال ص ٩٣ .

(٢) لفظ (بحال) عند الأندلسيين والمغاربة يقوم مقام كاف التشبيه أو لفظ شبيه أو مثل .

(٣) أي يقول قم لكى ولفظ (أى) هي (أين) العربية . والأندلسيون يسقطون النون

الأخيرة منها ومن المثني .

فليكن تدخله في صف الحكومة ضد الناس . يقول « إذا كنت فضولى كن في جبهة الخزن »^(١) .

الرقيق :

وقد كان أكثر الرقيق في غرناطة ينجى من إفريقيا الغربية ، من غانا التي تكتب في الأمثال (قنوه) . وكانوا يشتغلون خدماً في المنازل ، وقد ذكر ابن قزمان خادمتهم (زاد المال) وسب قنوى ومن ينجى منها . ومجموعة ابن عاصم تصور سوء ما كان يعامل به أولئك الخدم ، وهي تؤيد موقف السادة من عبيدهم يقول المثل : « أسود بلا سياط جامع بلا حصور »^(٢) ويقول في تحقيرهم « سود زنت معز فست » والظاهر — إن صح فهمي للمثل — إن الحفاء هو الأصل عند الرقيق وأن من لبس منهم خفّاً كان عملاً مخالفاً للتقاليد . يقول « سود باخفاف من الخلاف » ولتصوير الاستخفاف بالرقيق وهوان شأنه قال المثل « أش أسود إذا اقل سيدى احمد » والأسود ، حتى ولو كان غلاماً ، مصدر فزع لمن يصحبه من أهل الترف . يقول المثل « صحبت الأسير يشجعنى ، برق عين وفزعنى » . ولعل هؤلاء العبيد انتقموا لأنفسهم من سادتهم في المثل الذى جاء عند ابن عاصم (لاسيدى شى ولا سى شى) .

اليهود :

بلغ اليهود في الأندلس خلال العصر الأموى وعصر الطوائف مكانة ممتازة ، واشتغل فريق منهم بالسفارة بين ملوك الأندلس وملوك الدول المسيحية في الشمال . ووصل بعضهم إلى درجة الوزارة . وفي غرناطة بالذات على عهد الصنهاجيين أيام الطوائف كان لبني النغالة شأن كبير . إلا أنه حين ضاقت حدود المملكة الإسلامية منذ انتهاء حكم الموحدين واقتصرت نفوذ المسلمين على مملكة غرناطة الصغيرة انتقل كثير من اليهود ومن المسيحيين إلى دول الشمال ، لاسيما وغرناطة في القرن التاسع الهجرى أصبحت أشبه ما تكون بقلعة حربية تطلب الثبات أمام الزحف الذى

(١) الخزن هو الحكومة والأعمال الخزنية هي الحكومية ، ولا يزال الاستعمال قائماً في المغرب .

(٢) جمع حصير .

يهددها ، ومثل هذه الحياة لا توفر لبعض الطوائف ما تنبغيه من استقرار وكسب . ولا يوحى وجودها بالنقمة التي تمكنها من تحقيق ما تريد . وأمثال ابن عاصم ذكرت اليهود في مواضع . قال المثل « أرق من دين يهودى » ، وقال « بحال يهودى في غضب الله » ثم سخرت الأمثال من بعض عاداتهم في الجنائز والمدافن وجعلتها مصدر فكاهة فقالت « جينزت يهودى ، الجرى والسكوت »^(١) وقالت « قنر يهودى شط ضيق »^(٢) ووصف المثل اليهودى في صدد الحديث عن قضاء الحاجات فقال « حاجة بقطاع يهودى يقضيها »^(٣) وهذا المثل مفروض أنه يقال حين يقصد المسلم زميله المسلم طالباً منه قضاء حاجة فيطلب منه ثمناً لها . وذكر المثل خادم معبد اليهود ووصفه باللعنة والشقاء . ولعل بعض هؤلاء الخدم لم يكونوا يهوداً فاستنكر المثل عملهم . قال « خادم شنوخ شاق ملعون »^(٤) .

البربر :

لم يرد ذكر البربر إلا في موضع واحد . ذلك هو قول المثل « عطى للبربرى شبر طلب ذراع ، عطيه طلب مري فاش يتمتع »^(٥) والصيغة التي وضع فيها هذا المثل صيغة قديمة ، تستعمل في كل بلد حسباً يريد أصحابه . فقد ذكر في أكثر كتب الأمثال العربية الشرقية على هذا النمط « أعطى العبد كراعا فطلب ذراعا »^(٦) .

وهكذا نقله ابن عبد ربه في كتاب العقد . وقد جاء المثل في مجموعة سنتلانا ، وفيه لفظ اليهودى مكان العبد ، وترجمة نصه « أعطى اليهودى شبرا يأخذ أربعة » Al judio datle un palmo, é tomara quatro . أما الجملة التالية فلم أجدها عند غير ابن عاصم .

(١) أى جنازة .

(٢) الشاط هو الطويل والشاطط الطول عند المغاربة .

(٣) يعبر الأندلسيون عن قطع النقد من دينار ودرهم بلفظ قطع أو قطع .

(٤) لفظ شنوخ هو الرسم العربى لفظ Sinagoga

(٥) مري هي مريم وليس ورودها بهذه الصيغة بمانع أن تكون مسلمة ، والمعنى لكى يتمتع بها .

(٦) ذكر في أمثال القصبى والميدانى والعسكرى وأبي عبيد . انظر فصل المقال ص ٤٨٤ .

ومهما يكن من شيء ، فإن النزاع بين عرب وبربر ، وهو ما شهدته الأندلس خلال عصور طويلة ، لم يكن معروفًا في غرناطة . ذلك أن القبائل البربرية التي عاشت في الأندلس وبقيت إلى العصر الغرناطي كانت قد تعربت تمامًا بحيث زالت العصبية القديمة التي كانت اللغة من أهم أسبابها ولعل هذا هو السر في نخلو هذه الأمثال من ذكر البربر إلا في هذا المثل القديم . وإنما عرفت غرناطة الجند المغربي الذي ترسله دول المغرب العربي لشد أزر الأندلسيين . وهم الغزاة وكان مشيخة الغزاة في بعض العهود في غرناطة مقصورة على زعماء هؤلاء المغاربة . ولعل هؤلاء الغزاة كانوا لا يختلطون كثيرًا بأهل غرناطة : ولعل هذا المثل الذي ورد عند ابن عاصم كان يصفهم حين قال « بحال غازي لا ينكر ولا يعطيك »^(١) .

الأسرة :

عرفت الأندلس أزمة الزواج في معظم عصورها ، وليس من شك في أن النساء كنّ أكثر عددًا من الرجال بسبب الحروب الكثيرة ، وقد وجدنا صدى ذلك واضحًا في ديوان أزجال ابن قزمان ، ومن هنا أيضًا كانت الجوارى المجلوبة من أقصى الشمال وأقصى الجنوب كثيرة العدد . وأمثال ابن عاصم تصور هذه الأزمة وتعبر عن همّ الآباء وتحرضهم على قبول الأزواج دون تردد . قال المثل « من خطبك أزواج » وقال « من كثور بنات كن الكلاب اختينوا »^(٢) وقال « هم البنات للممات » وشكى المثل من مساوئ تعدد الزوجات وما ينتج من عداوة بين الإخوة فقال : « إخو من شتي زياد فالأعدى » .

وكان المجتمع الأندلسي محافظًا فيما يتصل بالمرأة . لا يحب لها أن تخرج سافرة فيراها الناس فقال « وجه الـ لا يرى ألف مثقال سوى »^(٣) واتهم المرأة السافرة بأنها ليست جديرة بتربية الأولاد « اش تربى الكششف »^(٤) ولد أحد « والمثل ينص على

(١) رواية المثل في ع . . لا يشرك ولا يعطيك .

(٢) أي من كثرت بناته كانت الكلاب اختانه ، أي صاهر أراذل الناب .

(٣) أي يساوى ألف مثال الوجه الذي لا يراه الناس .

(٤) أظن أنه أراد بالكشفا السافرة ، ولم أجد اللفظ في المطان الأندلسية .

وجوب أخذ الأولاد بالشدة لتأديبهم فقال « ولد بلا لقمم بحال خبز بلا رشم »^(١) ومن مظاهر المحافظة الحث على احترام المتقدمين في السن واعتبار طول العمر زيادة في العلم . قال « من زاد عليك بنهار زاد عليك بخبار » وكذلك قوله « من لا يسمع من كبير رجع انخر نصيب » ومن مظاهر هذه المحافظة ، وإن خرجت عن نطاق الأسرة ، التسليم بطبقات الناس ومراتبهم ووجوب وقوف كل فرد عند وضعه الاجتماعي . يقول « من خرج من رف انتنف ريش » ويقول « من خرج عن برز حان زُر »^(٢) .

قيم اجتماعية :

كثير من أمثال ابن عاصم تدور على أحكام تتصل بالناس وبالقيم الاجتماعية . فهي تصور مكانة المال وقدره في نفوس الناس ، حتى تعتبر أن من نفذ ماله جدير بأن يشيع إلى قبره « من صفقت قطاع فشياع » . وأن الفقير عاجز محروم حتى من صفة المروءة « الزلظ مالوا مروءة »^(٣) ، وأن من يملك الشيء يعط ما يحتاج إليه . جاء في المثل « من ماع خبيز يعط بش يسكل » وعلق ابن عاصم على المثل قائلاً : وهذا كقول الشاعر :

والناس من يلق خيرا قائلون له ما يشتهى ولأم الخطي الهبل

وتبدو الناحية الاقتصادية وتقدير المجتمع لها في قول المثل « القرن انبنى قبل الجامع » وفي قوله « الدور والتحليق على الدقيق » أي السعي والاجتهاد إنما يكون في طلب الخبز . ويبدو أن كثيرًا من أهل غرناطة كانوا يعانون من الفقر المدقع والحرمان الشديد . فقد جاءت أمثال كثيرة تؤكد ذلك ، منها « هم العشى والغدى ما يتم أبدى » ومنها « دنيا بلا أكمل أخرى أحسن منها » . . وصورة الفقير الذي لا يجد ما يقص به شعره قبل العيد معبرة « اقل للمحروم اتقصص قال بعد العيد أرخص » وقد شبه شوار بعض العرائس عند زواجهن بما يصحب الدجاجة فقال

(١) لقمه هنا بمعنى دمه - انظر معجم دوزي مادة لقم - « ورشم الخبز هو نقشه » .

(٢) الزر بالتشديد هو الضرب ، وأكثر ما يجي في الصقع . انظر معجم دوزي ، حيث ينقل نصاً عن لسان الدين بن الخطيب .

(٣) الزلظ الفقير وفي مثل أزلظ من فار الجامع .

« شوار دجيجه شقف وخرابه ^(١) » والفقر يجد الشر في كل خطوة « أى م يمشى المحروم بقية فحصى يجاد ^(٢) » .

وكان طبيعياً مع هذا الفقر أن يحرص الشخص على سلامة ما يملك ، ولو كان تافهاً ، أكثر من حرصه على سلامة جسده . قال « فى ساقى ولا فى السباط » ^(٣) .
ولإذ صار للذهب هذه المنزلة فإن كثرة عند شخص تفقده رشده « غزّر الذهب يحمق » وأن يذهب الرشداً أيضاً حين يتصل الأمر بالمعدة « عند البطون تذهب العقول » وسوف ينعكس هذا كله على الزواج وهمومه ومسئوليته . وفى المثل « ما أطيب العرس لولا النفاقه » أى النفقة . وتبلغ مسكنة الزوج صورة مضحكة مبكية فى قول المثل « لو زويج الكلب ما نبج » .

وسوء الظن بالناس كثير فى هذه الأمثال ، وعلى الرغم من أن مثلاً منها دعى إلى حسن الظن ووجوب التمسك به وعدم مفارقتها فإن مثلاً آخر يقول « اقرا النقيص مع كل احد تفلح » وآخر يقول محذراً « لا تقل واحد حتى تحصل فى العبدل » أى لا تظمن حياة الشئ حتى يدخل الجراب . وسوء الظن جعل الشركة فى أمر من الأمور مصدراً للتلف والبطلان فقال « فدين بشريك لا يوكل منه فريك » وهذا الشعور يغرس فى النفس الاضطغان على الناس وعدم المبالاة بما فيه مصلحتهم . يقول المثل « خبز لاش لك داع يحترق » ويقول « ضرب فى جنب غيرك أو فى الحيط سوى » ويقول « من تزارع يقلعك » وأخيراً يركز المثل كل شئ ويفسره فى قوله « ظهر الفساد بذنوب العباد » .

ويستتبع هذا كله أن تكثر الأمثال التى تدعو إلى النفاق ومحاولة تحقيق المراد عن طريق الكذب والاحتياال فالمثل ينصح قائلاً « قل للحمار سيدى حتى تجوز الواد » وأن يكتر فى المجتمع من هم « فى الوجه ميملاسه وفى القفا مكناسه » ويوجد من « يسرق مع السارق وينوح مع صاحب الدار » .

(١) رواية : يخرابه ، والخزم عندهم معنى الجبن .

(٢) أى أينما يمشى الفقير يجد العشب السام ، والفحص بمعنى الوادى . والبقلة بهذا المعنى جاءت

عند ابن قزمان زجل ١١٨ .

(٣) السباط الحذاء ، وهى عن الإسبانية وتستعمل حتى اليوم بالمغرب .

فضيلة أهل غرناطة من أمثالهم :

تحدث لسان الدين ابن الخطيب فى أول كتابه (الإحاطة فى أخبار غرناطة) عن سير أهل غرناطة وأخلاقهم فذكر أنهم أهل صلاح فى العقائد ، وأنهم على طاعة لأمرائهم ، وأنهم يحتملون ما تحتاج إليه الدولة من ضرائب . ووصف صورهم بالحسن ، وأنوفهم بالاعتدال وشعورهم بالسواد وقدودهم بالتوسط ، وألوانهم بالبياض المشرب بالحمرة . وذكر أن ألسنتهم فصيحة عربية يتخللها إعراب كثير وتغلب عليهم الإمالة ، وأن أخلاقهم أبيّة وأنسابهم عربية ، وفيهم من البربر والمهاجرة كثير . وأهم من هذا كله ما ذكره لسان الدين عما يحف بغرناطة من البساتين العريضة وما اشتملت عليه سهوها من كروم وجنات ومن حقول وفيرة الغلة ومن ازدهار فى الزراعة وضخامة فى العمران .

وفى الحق أن هذه الأمثال الغرناطية تنسب إلى الأندلسيين الفضيلة الكبرى ، وهى حب العمل ، وتصور كراهيتهم للبطالة فى صور مختلفة متعددة . فمنها مثل يقول « شرب الخل ولا العطالة » ومنها مثل آخر يجعل العطالة سبباً فى الجنون « الجالوس بلا شغل يحمق » ومثل ثالث يدعو إلى العمل بالهجان لأن فيه إنقاذاً من البطالة « اخدم باطل ولا تجلس عاطل ^(١) » والأمثال التى تحت على العمل وتدعو إلى الاعتماد على النفس وفيرة . منها « من اتكل على أديم جارة تصبح قشيرة على الغطاء ^(٢) » ومنها « بنخالتنا نستغن عن درمك جارتنا ^(٣) » وجاء « من واضب الرجا يطحن » وجاء فى هذا المعنى « من توضع قبل الوقت يصلى فى الوقت » وجاء « ثوب العير لا يدوم ولا يدق » وجاء ما معناه أن رأس الإنسان خلقت للتفكير وإدارة الحيلة فإذا لم تقم بذلك كانت القرعة أفضل منها ونصه « رأس بلا خرب قراع أحسن من » وجاء فى تصوير الطموح وبعد الهمة « لو ردت خبز وزيتون حوة دارى كنكون » وجاء فى المثل « من صبر على جوع بلاد ينال من رجاها » وكثرت

(١) لفظ (باطل) معناه بالهجان فى لهجة الأندلسيين فى مثل هذا الموضع ، وانتقل هذا اللفظ إلى

اللغة الإسبانية بهذا المعنى De balde

(٢) الأديم هو الأدم . والمعنى أن من اعتمد على سمن جارته لم يطبخ .

(٣) الدرهم الدقيق الجيد .

في هذه المجموعة استعارة أسماء النبات والاستشهاد بصفات الحيوان مما يدل على شغف القوم بالزراعة وما يتصل بها . وقلبت الأمثال الداعية إلى الاستسلام والقعود عن طلب الرزق انتظاراً للحظ أو استسلاماً للقضاء والقدر . فلا عجب بعد هذا أن يكون ازدهار الزراعة واستبحار العمران اللذان تحدث عنهما ابن الخطيب ما دام حب العمل قد بلغ من نفوس الغرناطيين هذا الحد .

ابن خلدون والمجتمع الغرناطي :

ولا يسعنا أن نختم هذا الفصل عن المجتمع الغرناطي كما تصوره الأمثال دون أن نذكر رأى ابن خلدون في هذا المجتمع ، لنرى مدى صدق حكمه عليه أو بطلانه . لقد زار ابن خلدون غرناطة في القرن الثامن الهجري وشهد حياة أهلها فجعلهم مثلاً لشغف المغلوب بتقليد الغالب ومحاكاته وراعه ما وجد من آثار جيرانهم المسيحيين عليهم ، فتشأ من ذلك وتوقع سقوط غرناطة . قال ^(١) « . . . حتى إنه إذا كانت أمة تجاور أخرى ولها الغلب عليها ، فيسرى إليهم من هذا التشبه والافتداء حظ كبير ، كما هو في الأندلس لهذا العهد من أمة الجلالقة ، فإنك تجدهم يتشبهون بهم في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم ، حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصانع والبيوت ، حتى لقد يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء والأمر لله » .

حقاً إن غرناطة قد سقطت في أيدي هؤلاء الجيران ، وإن كان ذلك بعد قرن ونصف قرن من زيارة ابن خلدون لها ، ولكن ابن خلدون لم يدخل في تقديره أن غرناطة هذه كانت الوريثة لمجتمع أندلسي قديم ، ولتاريخ طويل من حضارة عربية عاشت في الأندلس فأثرت في جيرانها كما تأثرت بهم . فما وجده في غرناطة لم يكن أمراً طارئاً حديثاً أوجده رجحان كفة الدول المسيحية من الناحية العددية والحربية ، حتى تكون وجود هذه العوائد التي ذكرها من قبيل شغف المغلوب بمحاكاة الغالب ، وإنما هي امتداد للحضارة الأندلسية التي عرفتها قرطبة وإشبيلية وطليطلة وسرقسطة . تلك الحضارة التي تأثر بها جيران العرب في إسبانيا واقتبسوا عنها . وإن الشواهد المعمارية

القائمة في إسبانيا إلى اليوم تثبت أن غرناطة ظلت ، حتى بعد أن أصبحت مملكة صغيرة ، تفرض طرزها المعمارية وصناعاتها ومهارتها في شئون الفلاحة والغراسة على كثير من مدن إسبانيا المسيحية . والظاهر أن ابن خلدون لما عاين الاختلاف بين غرناطة وبين مدن المغرب العربي التي عاش فيها نسي هذه الحقيقة ففسر الخلاف بتقليد الغرناطيين للإسبان . إن سقوط غرناطة بعد صمودها لهجمات خصومها نحواً من قرنين ونصف من سقوط قرطبة وإشبيلية ليسجل لها ولأهلها من المنعة والاعتداد بالنفس والثقة ما لا يمكن إنكاره . لقد كان ثباتها وحدها إلى الأبد مستحيلاً .

ومع ذلك فالنظر إلى هذه المجموعة من الأمثال يثبت أن غرناطة ظلت محتفظة بروح عربية إسلامية ، لم نجدها من قبل في مدن الأندلس على عهد الطوائف وعهود المرابطين والموحدين ، بل لم نجدها في العهد الأموي نفسه . كانت غرناطة متميزة متشدة . فلغة هذه الأمثال لغة عربية لا نكاد نجد فيها من الكلمات الأعجمية إلا اليسير جداً ، وكله تقريباً مما دخل إلى لغة الأندلسيين في عصور سابقة ، ومن أمثالها عدد كبير يعتبر من الأمثال العربية الشرقية ، وفضلاً عن ذلك فليس بين معاني أمثالها ما يشتم منه إكبار ما هو فرنجي أو إسباني .

إن الصورة التي رسمتها الأمثال لأهل غرناطة قائمة كما قلنا معبرة عن المفاسد الكائنة بها ، مصورة لسوء الظن بالناس ، ولكن ذلك شيء وإكبارهم للدول الإسبانية وإعجابهم بسكانها . والقول بمحاكاتهم لهم شيء آخر ، ولو كان هؤلاء الجيران أكثر عدداً وأعظم عدة . ولعل تضامناً أهل غرناطة في ساعة الحرج والشدة يصوره مثلهم القائل « مت مع الناس ولا تعش وحدك » . وقد أورد ابن عاصم أيضاً ، فيما أورد « اعمل خير وارقد بالطريق ^(١) » وللغرناطيين في الحضر على تعلم القراءة والكتابة ، والمراد بها العربية قطعاً ، قولهم فيها هذا المثل « مَنْ قَرَأَ لَشَ يَشْقَى » . حسبنا هذا ، وإنا نرجو أن تكشف المخطوطات العربية عن مجموعات جديدة من أمثال العامة في الأندلس لتكمل لنا صورة لذلك المجتمع الأندلسي في بيئته المثقفة وفي بيئاته الشعبية .

(١) حرف (ف) في اللهجة الغرناطية لا تمد فائمه وتنطق قريبة إلى الفتح ولذلك يكثر ورودها في الأمثال متصلة بالاسم التالي لها مع إثبات الفتح عليها .

« ملحق أول يشتمل على »

« آخر فصل من كتاب لحن العامة لابن هشام اللخمي عن الأصلين المخطوطين الموجودين بمكتبة الأسكوريال بإسبانيا تحت رقمي ٤٦ ، ٩٩ »

ومما تمثلت به العامة

مما وقع في أشعار المتقدمين والمُحدثين ، تلقنوها عن الفصحاء وهم لا يعرفون الأشعار التي أخذت منها وربما حرقوا بعض ألفاظها

... ..

فمن ذلك قولهم : الحرُّ حرٌّ وإن مسه الضرُّ .

ولإنما وقع : وإن ألمَّ به الضر . قال الشاعر :

والحرُّ حرٌّ وإن ألمَّ به الضُّرُّ فففيه العفاف والأنتفُ

وقولهم : من رآني فقد رآني ورحلي .

هو عجز بيت لبعض المحدثين^(١) ، وقبله :

أتراني أرى من الدهر يوما لي فيه مطيةٌ غيرَ رجلي
حيثما كنتُ لا أخلفُ ثِقلا من رآني فقد رآني ورحلي

وقولهم : أحبُّ شيءٍ إلى الإنسان ما مُنِع .

ولإنما هو : ما منعنا . وهو عجز بيت وصدوره .

وزادني كلفا بالحب أن منعتُ أحبُّ شيءٍ إلى الإنسان ما منعنا

وقولهم : خذُ السارق من قبل أن يأخذك^(٢) .

ولإنما وقع : خذ اللص من قبل أن يأخذك . وهو عجز بيت وقبله :

(١) في هامش نسخة ٤٦ . الشعر لأبي الشمق ، وبعد البيت الأول :

كلما كنت في جميع وقالوا قريبا الرجل قريت نعل
(٢) أورده ابن عاصم .

عَظِيَّتْ عَلَى وَلَا ذَنْبَ لِي بِمَا الذَّنْبُ فِيهِ وَلَا شَكَّ لَكَ
وَحَازِرَتْ لَوْيَ فَبَادَرْتَنِي إِلَى الْيَوْمِ مِنْ قَبْلِ أَنْ أَبْدُرَكَ
فَكُنَّا كَمَا قِيلَ فِيهَا مَضَى خُذِ اللَّصَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْخُذَكَ

وقولهم : المنحوس بكل حَبَلٍ يُخْتَنَقُ :
إنما وقع : إن الشقي بكل حبل يُخْتَنَقُ . وهو عجز بيت للمرار الأسدي ،
وكان يهاجى المُسَاوِرَ بن هند . وصدره :
شَقِيَّتْ بَنُو أَسَدٍ بِشَعْرِ مُسَاوِرٍ إِنَّ الشَّقِيَّ بِكُلِّ حَبَلٍ يُخْتَنَقُ

وقولهم : كالمستجير من الرمضاء إلى النار .
وإنما وقع : كالمستجير من الرمضاء بالنار^(١) . وهو عجز بيت وصدره :
المستغيث بعمره عند كُرْبَتِهِ كالمستجير من الرمضاء بالنار

وعمره المضروب به المثل هو عمرو بن المزدلف ، وكان شارك جساساً في
قتل كليب ، فطعنه جساس وتركه ويهرق . ثم ورد عليه عمرو ، فاستغاث به
كليب وقال : يا عمرو تداركني بشربة من ماء . فقال عمرو : تجاوزت الأحص
وماءه ، وأجهز عليه ، وقال آخر :

لَا تَجْعَلْنِي وَالْأَمْثَالَ تُضْرِبُ بِي كالمستجير من الرمضاء بالنار

وقولهم : يضرب أحماساً فتأسداسا .
وإنما وقع : يضرب أحماساً لأسداس^(٢) . قال الشاعر :
إذا أراد امرؤ هجراً جنى عَيْلًا وظلَّ يضرب أحماساً لأسداس

وقولهم : كل امرئ في شأنه يسعى .
وإنما وقع : كل امرئ في شأنه ساع . قال أبو قيس بن الأسلت :

(١) ورد في فصل المقال ص ٣٠٠ - وهو عنده عمرو بن الحارث ، وكذلك هو في العقد الفريد
ج ٥ ص ٢١٤ حيث قال : عمرو بن الحارث بن ذهل بن شيبان .
(٢) ورد في فصل المقال ص ٩٥ - وفي البيت (مكراً) بدل (هجراً) .

قَدْ حَصَّتِ الْبَيْضَةُ رَأْسِي فَمَا أَطْعَمَ نَوْمًا غَيْرَ تَهْجَاعٍ
أَسْعَى عَلَى جُلٍّ بَنَى مَالِكُ كُلِّ أَمْرٍ فِي شَأْنِهِ سَاعٍ

وقولهم : قد قيل ما قيل من حق ومن كذب .
وإنما وقع : قد قيل ما قيل إن حقاً وإن كذباً^(١) . وهو صدر بيت للنعمان وعجزه :
« فما احتيا لك في قول إذا قيلاً » يخاطب به الربيع بن زياد العبسي .

وقولهم : فيما ليت لم تترني ولم تتصدق .
وإنما وقع : لك الويل لا تترني ولا تتصدق . قال إسماعيل بن عمار :
كصاحبة الرمان لما تصدقت جرت مثلاً للخائن المتصدق
يقول لها أهل الصلاح نصيحة لك الويل لا تترني ولا تتصدق

وقولهم : لكل مقام مقال .
وإنما وقع : فإن لكل مقام مقالا . قال الخطيب لعمر بن الخطاب رضي
الله عنه :

تَحْنَنُ عَلَى هَذَاكَ الْمَلِيكَ فَإِنْ لَكَ مَقَامٌ مَقَالًا
وَلَا تَأْخُذْنِي بِقَوْلِ الْوَشَاةِ فَإِنْ لَكَ زَمَانٌ رَجَالًا

وقولهم : كأنه مصحف في بيت زنديق .
وإنما وقع : كأنني ، وهو عجز بيت للفقير أبي محمد عبد الوهاب ، وقبله :
بغداد دار لأهل المال واسعة والمفاليح دار الضنك والضيق
ظلمت حيران أمشي في أزقتها كأنني مصحف في بيت زنديق

وقولهم : أضعف من حجة نحوي .
وهو عجز بيت لأبي الحسن أحمد بن فارس صاحب مجمل اللغة . وقبله :
مرت بنا هيفاء مقدودة^(٢) تركية تعزى لتركى
ترنو بطرف فاتن فاتر أضعف من حجة نحوي

(١) فصل المقال ص ٨١ - وهو النعمان بن المنذر .

(٢) رسمت في نسخة ٤٦ - ممدودة .

وقولهم : شبه الشيء منجذب إليه .
 وإنما وقع : وشبه الشيء منجذب إليه . وهو عجز بيت لابن الرومي ،
 وصدره :

وسوداء الأديم إذا تبدت ترى ماء النعيم جترى عليه
 رآها ناظري فصبا إليها وشبه الشيء منجذب إليه

وقولهم : من بالعراق لقد أبعدت مرمك .
 هو عجز بيت للرضي ، وصدره :
 سهم أصاب وراميه بذي سلكم من بالعراق لقد أبعدت مرمك

وقولهم : لا ناقة لي في هذا ولا جمل (١) .
 هو عجز بيت للراعي ، وصدره :
 وما صرمتك حتى قلت معلنة لا ناقة لي في هذا ولا جمل

وقال أبو نواس أيضا :
 إن عذب الله بالزنا فأنا لا ناقة لي فيه ولا جمل (٢)

وقولهم : خيل الجاهل يشفقك من نفسه .
 وإنما وقع ، وهو من شعر صالح بن عبد القدوس :
 لا يبلغ الأعداء من جاهل ما يبلغ الجاهل من نفسه
 والشيخ لا يترك أخلاقه حتى يوارى في ثرى رمسه
 إذا ارعوى عاد إلى جهله كذى الضنا عاد إلى نكسه

وقولهم : من يزرع الشوك لا يحصد به عينا .
 هو عجز بيت لصالح بن عبد القدوس ، وصدره :
 إذا وترت امرأ فاحذر عداوته من يزرع الشوك لا يحصد به عينا
 إن العدو وإن أبدى مسامة إذا رأى منك يوما فرصة وثبا

(١) ورد المثل في فصل المقال ص ٣٠٨ ، وهو هنالك في صورته القديمة (لا ناقي في هذا ولا
 جمل) . (٢) في هامش نسخة ٩٩ فوق أول البيت (إن ومن معا) .

وقولهم : بعد الصداقة صرنا معارف (١) .
 وإنما وقع : كنت صديقا فصرت معرفة . وعجزه : بد لك الله شر ما بد لك

وقولهم : لو بغضتني يدي قطعتهما (٢) .
 هو مأخوذ من قول المثقّب العبدى :
 فلاني لو تعاندني شمالي عنادك ما وصلت بها يميني
 إذا لقطعتهما ولقلت بيني كذلك اجتوى من يحتويني

وقولهم : لكل جديد لذة .
 مأخوذ من بيت ضابي البرجمي :
 لكل جديد لذة غير أنني وجدت جديد الموت غير للدين

وقولهم : أرسل حكما ولا توصه .
 وإنما وقع : فأرسل حليما ولا توصه . وهو عجز بيت . قال الزبير بن
 عبد المطلب :

إذا كنت في حاجة مرسلا فأرسل حليما ولا توصه
 وإن باب أمر عليك التوى فشاور ليبيبا ولا تعصه

وقد أخذ هذا بعض الشعراء فقال :
 إذا كنت في حاجة مرسلا وأنت بها كتلف مغرم
 فأرسل حليما ولا توصه وذاك الحليم هو الدرهم

وقولهم : ول القوس باريها .
 هو مأخوذ من قول الشاعر :
 يا باري القوس بريا ليمس يحنسها خيل العناء ول القوس باريها

(١) أورده ابن عاصم .
 (٢) ورد عند ابن عاصم في صيغة أخرى . والمثل في فصل المقال ص ١٤٤ .

وقولهم : شتان بين مُشرقٍ ومُغربٍ .

هو عجز بيت وصدرة :

راحت مشرقةً ورحت مغرباً شتان بين مشرقٍ ومغربٍ

وقولهم : لعل له عذراً وأنت تلوم^(١) .

هو عجز بيت لدعبل وصدرة :

تأنّ ولا نعجل بلومك صاحباً لعل له عذراً وأنت تلوم

وقد أخذه بعضهم وهو منصور النمرى ، فردّه صدراً ، فقال :

لعلّ له عذراً وأنت تلوم وكم لائمٍ قد لام وهو مُلِّيمٌ

وقولهم : شتان ما بين اليزيديين في الندى .

وإنما وقع : لشتان ما بين اليزيديين في الندى .

وهو صدر بيت . قال ربيعة الرقي يمدح يزيد بن حاتم بن قبيصة بن المهلب

ويدم يزيد بن أسيد السلمي :

لشتان ما بين اليزيديين في الندى
فهمم الفتي الأزدي إتلاف ماله
ولكنني فضلت أهل المكارم
يزيد سليم والأغر ابن حاتم
وهم الفتي القيسي جمع الدراهم

وقولهم : شتان ما بين عادات العقرب عذنا لها

وكانت النعل لها حاضرة

البيت للفضل بن العباس بن عتبة بن أبي لهب ، يقوله في رجل من

كنانة حناط يقال له عقرب ، وقد كان داين الفضل فطله ، فقال الفضل فيه :

قد تجرّت في سوقنا عقرباً يا عجباً للعقرب الناجرة

إن عادت العقرب . . . البيت .

(١) ورد في فصل المقال ص ٦٧ وكذلك ورد في العقد الفريد ج ٣ ص ٨٦ .

ويروى :

فإن تعدّ عذنا لما ساءها وكانت النعل لها حاضرة

وفيه يجرى المشكل ، فقل ، أتعجز من عقرب ، وأمطل من عقرب .

وقولهم : ومبلغ نفس عذرها مثل منجج .

هو عجز بيت لأبي العيال الهذلي ، وقيل لعروة بن الورد ، وقيله :

ومن يك مثلي ذا عيال ومقتيراً من المال يطرح نفسه كل مطرح

ليبلغ عذراً أو ينال غنيمة ومبلغ نفس عذرها مثل منجج

وقال حبيب في هذا المعنى :

وركب كأطراف الأسنّة عرسوا على مثلها والليل تسطو غياهبه

لأمر عليهم أن نتمّ صدوره وليس عليهم أن تتمّ عواقبه

وقال آخر في هذا المعنى ، ومنه أخذ أبو تمام :

غلامٌ وغنى تقحّمها فأبلى فخان بلاءه الدهر الخثون

فكان على الفتي الإقدام فيها وليس عليه ما جنت المنون

وقولهم : لا ينقص الكامل من كماله شيء .

هو من قول ابن كناسة^(١) :

لا ينقص الكامل من كماله ما جرّ من خير إلى عياله

وكان يحمل شيئاً في يده ، فقال له بعض أصحابه : هاتيه أحمله لك فقال

البيت المتقدم .

وقولهم : لكل زمان دولة ورجال .

وإنما وقع : لكل أناس دولة وزمان . قال الأسود بن عمار :

أقيموا بني عمرو بن عوف وأربعوا لكل أناس دولة وزمان

(١) سقطت هذه الجملة من نسخة ٤٦ .

وقولهم : كُسَيْيرٌ وَعُوَيْرٌ والثالث ليس فيه خير .
 وإنما وقع : كُسَيْيرٌ وَعُوَيْرٌ وكلُّ غَيْيِرٍ خَيْرٌ^(١) . وأصل هذا المثل أن امرأة
 كان لها زوج أعور ، فمات عنها فتزوجها رجل أحمق ، وقيل مكسور الساق .
 فلما دخل عليها وبني بها ، قالت : عُوَيْرٌ وكُسَيْيرٌ وكل غير خير . قال حماد
 عَجْرَد :

أنت مطبوع على ما شئت من خير وشر
 وهُوَ إنسان شبيهٌ بكُسَيْيرٍ وَعُوَيْرٍ

وقولهم :
 عُدَى السنين إذا رَحَلْتُ لِرَحْلَتِي ودعى الشهور فلمن قصارُ
 ينشدون هذا البيت « عُدَى » على مخاطبة المذكر وإنما هو « عُدَى » على
 مخاطبة المؤنث ، والبيت للحطيفة ، وقد كان أراد سفرا فأنته امرأته ، وقد قُدِّمَتْ
 راحلته ليركب ، فقال لها : عُدَى السنين . . . البيت . فبكى امرأته وقالت :
 اذكر تَحَنُّنَنَا إِلَيْكَ وشوقنا واذكر بنااتيك لمن صغار
 فقال : خطوا ، لا رحلت لسفر أبدا .

وقولهم : لا يَأْبَى الكرامةَ إِلَّا الحِمَارُ .
 وإنما وقع : لا يَأْبَى الكرامةَ إِلَّا الحِمَارُ . والمثل لعلي بن أبي طالب رضي الله
 عنه ، وذلك أنه ألقى له وِسَادٌ ، فجلس عليها وقال هذا المثل .

وقولهم : لا تعلم الدبَّ رَمَى الحجر^(٢) .
 والصواب : لا تفتن الدبَّ للحجارة . ويقال للأثني دُبَّةٌ .

وقولهم : صاحب الرِّبْعِ ساعٍ .
 وإنما وقع : غَلَّةُ الدور مسألةٌ وغلة النخل كَفَافٌ ، وغلة الحب الغنى .

(١) ورد في فصل المقال ص ٣٠١ بتقديم لفظ (عوير) وأحسب أن ابن هشام أراد تقديمه أيضا
 ليستقيم مع الشاهد .
 (٢) جاء عند ابن عاصم بلفظ (تلهم) .

وقولهم : من سكت لنحس لم يسمع نحسا ابن نحس :
 هو مأخوذ من قول شَيْبِ بْنِ شَيْبَةَ ، وإن غيرت العامة لفظه . وكان شَيْبِ
 يقول من سمع كلمة يكرهها فسكت عنها انقطع عنه ما كره منها ، وإن أجاب
 سمع أكثر مما كره . وكان يتمثل بهذا البيت :
 وتجزع نفسُ المرء من وقع شَتْمَةٍ ويشتم ألفا بعدها ثم يصبر

وقولهم : من عضته الحية من الحبل ينفر .
 وإنما وقع : من نهشته حية حَذِرَ الرِّسَنِ .

وقولهم : لا تكن حلوا فنؤكل ولا مرأ فتبصق .
 وإنما وقع : لا تكن حلوا فتستترط ولا مرأ فتعقني^(١) . ومعنى تعق تلفظ من
 المارة ، يقال قد عَقَى الشيء إذا اشتدت مرارته . وقيل معنى تعق تلفظ بالعقوة ،
 والعقوة ساحة الدار .

وقولهم : إذا بلغ العدو في الماء إلى رُكْبَتَيْهِ . فاتركه ، فإن بلغ إلى حَلْقِهِ
 فغرقه .

هو مأخوذ من معنى قول الشاعر ، وهو ابن حَبِشَةَ التَّمِيمِي :
 إذا المرء أولاك الهوانَ فأولِه هوانا وإن كانت قريبا أو أصره
 فإن أنت لم تقدر على أن تهينه فذره إلى اليوم الذي أنت قادره
 وقارب إذا ما لم تكن لك حيلة وصمم إذا أيقنت أنك عاقره

وقولهم :
 يريد المرء أن يؤثى مناه ويأبى الله إلا ما يريد
 وإنما وقع :

يريد المرء أن يؤثى مناه ويأبى الله إلا ما أراد
 وهو لأبي الدرداء عُوَيْمِرٌ ، وبعده
 يقول المرء فائدتي ورزقي وتقوى الله أفضل ما استفادا

(١) ورد في فصل المقال ص ٢٥٣ .

وقولهم : وقاية الله خير من توقينا .

وإنما وقع : وقاية الله أولى من توقينا . وهو صدر بيت وبعده :

كاد الأعداء فما أبقوا ولا تركوا شيئا من القول توبيخا وتهجينا
ولم نترد قط في سر ولا علان على مقالنا يا رب أكفينا
وكان ذاك ورد الله حاسدا بنا ببيغيه لم ينل مرغوبه فينا

وقول الخاصة في المثل : يا حامل اذكر حلا .

قال ابن جني ، هذا نصحيح وإنما الصواب ، يا حابل بالباء أى يا من يشد الحبل .

وقولهم :

إذا المرء اشترى بصله فلا تسأله عن مسأله
هو للسَّميسير^(١) . وبعده :

شروط العلم أربعة فأولها التفرغ له
ودرس ثم فهم ثم حملكته عن الحملته
ثلاث من تكن فيه وإلا لم ينل أماله

وقولهم : صلابه الوجه صلاح بالفتى .

وإنما وقع : صلابه الوجه سلاح الفتى : وهو صدر بيت وعجزه
ورقة الوجه من الحرفه

وقولهم :

العين تعلم في غينى محدثها من كان من حيزها أو من أعادتها
هو لعل بن أبي طالب رضى الله عنه ، وإنما وقع : والعين تعلم . وقبله :
إن المكارم أخلاق مطهرة ذالعقل أولها . والدين ثانيها
والعلم ثالثها والحلم رابعها والحدود خامسها والعرف سادسها
والبر سابعها والصبر ثامنها والشكر تاسعها واللين عاشيها

(١) هو شاعر أندلسي من شعراء القرن الخامس الهجري - ترجم له ابن بسام في الذخيرة .

والنفس تعلم أنى لا أصدقها ولست أرشد إلا حين أعصيتها
والعين تعلم في عيني محدثها من كان من حيزها أو من أعادتها

وقولهم : أرض بأرض وإخوان بإخوان .

وإنما وقع : أرضا بأرض وإخوانا بإخوان . وهو عجز بيت لابن الجهم .
وصدره :

تلقى بكل بلاد إن حلت بها أرضا بأرض وإخوانا بإخوان

وقولهم :

لا يصلح النفس إذ كانت مصرفة إلا التثقل من حال إلى حال
هو لأبي العتاهية .

وقولهم :

البس لكل عيشة لبسوها إما نعيمها وإما بوسها
هو لنعامة^(١) من بنى ظالم بن فزارة بن ذبيان .

وقولهم : خير الخير عاجله^(٢) .

وإنما وقع : ولكن خير الخير عندى المعجل . وهو عجز بيت لحبيب
وصدره :

« ولا شك أن الخير منك سجي »

وقولهم : وهل يصلح العطار ما أفسد الدهر .

وهو عجز بيت لأبي الزوائد الأعرابي ، وتزوج امرأة فوجدها عجوزا فقال :
عجوز ترجى أن تكون فتية وقد لسحب الحنبان واحدودب الظهر
تدس إلى العطار سلعته أهلها وهل يصلح العطار ما أفسد الدهر

(١) رسم هذا العلم في نسخة ٩٩ (نعامة) وهو تحريف . ونعامة لقب ببس ، من بنى غراب
ابن فزارة ذكره المتلمس في أبيات له وردت في حاسة أبي تمام (شرح المروزي ص ٦٥٩) وذكر البيت .

(٢) ورد في ابن عاصم .

وقولهم : على قدر كسائك مدّ رجليك^(١) .

ولأنما وقع : على قدر الكساء فدّ رجلك . وهو عجز بيت وقيله :
إذا ما كنت ملتحفا كساءً ولم يكن الكساء يعمّ كلك
فلا تتمددن فيه ولكن على قدر الكساء فدّ رجلك

وقولهم : ليس لكرامة الدّجاجة غُسلت رجلاها .

ولأنما وقع : ليس من كرامة الديك تغسل رجلاه . وهو معنى قول المتنبي وإن
خالف لفظه :

إذا ضرب الأمير رقاب قوم فما لكرامة مدّ الشطوعا
يريد أنه لا يمدّ النطوع لكرامة ، بل لهوان ، كما أن غسل رجل الديك ليس
لكرامة له .

وقولهم : ما سلّم حتى ودّعا .

ولأنما وقع : ثم ما سلم . وهو عجز بيت لعل بن جبلة . وحكى الحسن
ابن علي بن وكيع أنه لحظّظة ، وقيله :

بأبي من زارني مكتتيا خائفا من كل شيء جزعا
حذراً دلّ عليه نوره كيف يخفي الليل بدر طلعا
رصد الخلو حتى أمكنت ورعى السامر حتى هجعا
كابد الأهوال في زورته ثم ما سلّم حتى ودّعا

وقد أخذ هذا المعنى المتنبي فقال :

وافترقنا حولا فلما التقينا كان تسليمه على الوداعا

وقولهم : ما ألب إلا للحبيب الأول .

هو عجز بيت لأبي تمام . وصدره : نقتل فؤادك حيث شئت من الهوى
وأخذه أبو تمام من قول كثير .

(١) جاء في ابن عاصم بصيغة أخرى .

إذا وصلتنا خلّة كي تُزيلتنا أبسينا وقلنا الحاجبية أول
ويروى : إذا ما أرادت خلة أن تزيلنا .

وقولهم :

ذهب الذين يعاش في أكناهم وبقيت في خلف كجِلد الأجر
هو للبيد بن ربيعة ، وقد تمثلت به عائشة رضي الله عنها . وبعده :
يتحدّثون مَخانة وملاذ^(١) ويعاب قائلهم وإن لم يشغَب
يا أربد الخير الكريم جدوده غادرني أمشي بقرن أعصب
إن الرزية لا رزية مثلها فِقدان كل أخ كضوء الكوكب

وقولهم :

إذا لم يكن عون من الله للفتى فأكثر ما يأتي عليه اجتهاده
ولأنما وقع (يحنى) وهو لعل بن أبي طالب رضي الله عنه .

وقولهم : غدا للناظرين قريب .

ولأنما وقع : وإن غدا للناظرين قريب . وهو قسم بيت . وهو مأخوذ من
قول هذبة :

فإن يك صدر هذا اليوم ولّي فإن غدا لناظره قريب

وقولهم : من حضر لأخيه حفرة وقع فيها .

ولأنما المثل : من حضر لأخيه برأ سقط فيها .

وقولهم : من لم ينبج مع موسى غرق مع فرعون .

ولأنما وقع المثل : من لم يرض بحكم موسى رضي بحكم فرعون .

وقولهم : من طلبه كُله فاته جله .

ولأنما وقع : من طمّع في الكل ، فاته الكل .

(١) في نسخة ٤٦ - ملذة .

وقولهم : القرد في عين أمه غزال .
وإنما وقع : الخنفساء في عين أمها رامسنة .

وقولهم : من غاب غاب سهمه .
وإنما وقع : من غاب خاب وأكل نصيبه الأصحاب (١) . وقيل أيضاً من غاب غاب حظه .

وقولهم : لولا الضرورة ما جئت .
وإنما وقع ، وهو قسم بيت لابن بسام : ولولا الضرورة ما جئتكم . وتماه : وعند الضرورة يؤتى الكنيف .

وقولهم : ما برطال وما مرقه (٢) .
وإنما وقع : ما الدباب وما مرقه . إذا احتقروا الشيء .

وقولهم : من عاش أبصر في الأعداء بغيته .
هو صدر بيت وعجزه : وإن يمت فله الأيام تنتظر .

وقولهم : هواي وهوى ناقتي مختلف .
هو مأخوذ من قول الشاعر :

هوى ناقتي خلقي وقدامي الهوى وإنى وإياها مختلفان

وقولهم : ومن مثل حارسها تحرس

وهو عجز بيت لبعض المحدثين ، وصدره :

وكنت اتخذت لها حارساً ومن مثل حارسها تحرس

وأخذه من قول الشاعر : ومحترس من مثله وهو حارس ، وأخذه هذا الشاعر من قول زياد ، وكان لما قدم العراق قال : من على حارسكم ؟ قالوا بلك . فقال : إنما يحترس من مثل بلخ فكيف يكون حارسياً !

(١) جاء المثل في أمثال ابن عاصم .

(٢) جاء عند ابن عاصم .

وقولهم : زوج من عود خير من قعود .
هذا مثل لابنة ذى الإصبع العذواني الصغرى . ولها مع أخواتها وأبيها قصة مستطرفة أضربنا عنها لطولها .

وقولهم : وفي النفس حاجات وفيك فطانة .
هو صدر بيت للمتنبي وعجزه : سكوئي بيان عندها وخطاب .

وقولهم : مصائب قوم عند قوم فوائد .
هو عجز بيت للمتنبي أيضاً ، وصدره : بذات قضت الأيام ما بين أهلها .
وقولهم : ويستصحب الإنسان من لا يلائمه .
هو عجز بيت للمتنبي وصدره : وقد يترباً بالهوى غير أهله .

وقولهم : أكرم المير فيه ضربة العنق .
وإنما وقع ، وأكرم ، بالواو . وهو عجز بيت لأبي مريح بن الشقنق .
وصدره .

وقد أجود وما مالى بذي فتنع وأكرم السر فيسه ضربة العنق
والفتنع المال الكثير .

وقولهم : فلان ليس في العير ولا في النفير .
هو مثل قديم ، والعير عير قريش التي ساحل بها أبوسفيان والنفير من نفر من قريش ليستنقذه . قال الشاعر :

لست في العير يوم يتحدون بالعير ولا في النفير يوم النفير

وقولهم : عبد ليس لك حر مثلك .

وإنما وقع : عبد غيرك حر مثلك . يضرب للرجل يرى لنفسه على الناس فضلاً من غير تفضل ولا طول .

وقولهم : ويأتيك بالأخبار من لم تزود .

هو عجز بيت لطرفة وصدره :

سُتَبْدِي لَكَ الْأَيَّامَ مَا كُنْتَ جَاهِلًا وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تَزُودْ
وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تَتَّبِعْ لَهُ بَتَاتًا وَلَمْ تَضْرِبْ لَهُ وَقْتَ مَوْعِدٍ
وَقَدْ تَمَثَّلَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى غَيْرِ نَظْمِهِ ، لِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ
« وَمَا عَاثَمْنَاهُ الشَّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ » فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : وَيَأْتِيكَ مَنْ
لَمْ تَزُودْ بِالْخَبَرِ :

وقولهم : هذا حكيمٌ سدوم .
والصواب : سدوم بفتح السين . ويقال أيضًا : هو أجورٌ من سدوم .
قال عمرو بن دُرَّاءَ العَبْدِيُّ :
وإني إن قطعتُ حَبَالَ قَيْسٍ وحالفتُ المَزُونِ على تميمٍ
لأعظمُ فَجْزَةً من أبي رِغَالٍ وأجورٌ في الحُكُومَةِ من سدومٍ
ويكون في معناه وجهان من التأويل ؛ أحدهما أن يكون تقديره أجورٌ من أهل
سدوم . وأهل سدوم هم قوم لوط عليه السلام . وكانت لهم مدينتان سدوم وعمور .
وهما أعظم قراهم ، فأهلكهما الله فيما أهلك منها . والوجه الآخر أن يكون سدوم
اسم رجل . وكذلك نقل أهل الأخبار . قالوا كان سدوم مملوكًا وبه سُميت المدينة
سدوم ، وكان من أجور الناس ، فذهب مثلاً في الجور والظلم . وقيل إن سدوما
موضع بالشام ، وكان قاضيه يضناف إلى الجور . والله أعلم بحقيقة ذلك .
وقولهم : لا تصحب الأردى فتزدى مع الردى .

هو عجز بيت لعدي بن زيد العبادي ، صدره :
إذا كنت في قوم فصاحب خيارهم ولا تصحب الأردى فتزدى مع الردى
عن المرأة لا تسأل وسل عن قرينه فكل قرين بالمقارن مقتدى
وقولهم : وفاز بالذلة الجسور .

هو عجز بيت لسلم بن عمرو ، صدره :
من راقب الناس مات غمًا وفاز بالذلة الجسور
لولا متى العاشقين ماتوا غمًا وبعض المشتى غرور
وأخذه من قول بشار :
من راقب الناس لم يظفر بحاجته وفاز بالطيبات الفاتك اللهج

وقولهم : جسم البغال وأحلام العصافير .
هو عجز بيت لحسان ، صدره :
لا بأس بالقوم من طول ومن عظم جسم البغال وأحلام العصافير
وقولهم : إن الحرَّ حرٌّ .
هو مثل قديم . قال الشاعر :

فقلتُ له تجنب كل شيء يقال عليك إن الحرَّ حرٌّ
وقولهم : إذا عيروا قالوا مقاديرٌ قدَّرت .
هو صدر بيت وعجزه : وما العار إلا ما تجرُّ المقاديرُ .

ولبعضهم في ضد هذا المعنى :
أرى المُعَاوِيَّ يَحْذُلُ الْمُبْتَغِيَّ ياربُّ ذا العاذلُ لا يُبْتَغِي^(١)
حتى يرى هل نافعٌ حذوه مما به قدَّرت يا ذا العلى
وقولهم :
والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عيفةٍ فلعلةٍ لا يظلم
هو للمتنبي .

وقولهم : ومن لا يكرم نفسه لا يكرم .
هو عجز بيت لزهير ، صدره : ومن يغترب يحسب عدوًّا صديقه .
وقولهم :

إذا كان الطباع طباع سوء فليس بنافع أدب الأديب
ولما وقع : إذا كان الطباع طباع سوء فليس بمصلح طبعًا أديب
وقبله : أكلت شويتهى وربيت عندي فمن أنباك أن أباك ذيب
ويروى : نسأت مع السخال وأنت طفل فمن أنباك أن أباك ذيب

ووقع في بعض الروايات : أدب الأديب ، بالرفع ، ووجه هذه الرواية أنه
حذف التنوين لالتقاء الساكنين ، وأصله فليس بنافع أدب الأديب ، وأدب
مصدر بمعنى تأديب ، والأديب فاعل به ، والتقدير فليس بنافع أن يؤدب الأديب .
وقد يجوز في — أدب — النصب ، يريد أدبًا ، ونحذف التنوين أيضًا لالتقاء
الساكنين ، ويكون تمييزًا ، ويكون الأديب اسم ليس ، وبنافع خبرها .

(١) معنى الشطر الأخير لا يستقيم مع البيت التالى ولعل النص (هل) مكان (لا) ؟

وقولهم : من أشبه أباه فما ظلمتم^(١) .
بتسكين الهاء . والوجه من أشبه بفتح الهاء ، وكذا رويناه في الأمثال . وقد
استعمله شاعر متقدم كما تنطق به العامة ، فقال :
أقول كما قد قال قبلي عالم . . . ومن أشبه أباه فما ظلمتم^(٢)
وهو كعب بن زهير .

وقولهم :
ولو نعطي الخيار لما افترقنا ولكن لا خيار مع الليالي
ولما وقع : لما بترحنا . وله قصة . وذلك أن أبا بكر الزبيدي لما أمر بالانتقال
من الزهراء قال :

رأيت الدهر يلعب بالرجال وينقلهم لحال بعد حال
ومن صاحب الزمان يلاق منه عجائب لم تكن تجري ببال
حللنا قاطنين هنا زمانا قال بنا الزمان إلى انتقال
ولو نعطي الخيار لما بترحنا ولكن لا خيار مع الليالي
وقولهم : ولا يرد عليك الفات الحزن .

هو عجز بيت للمتنبى ، صدره : فما يدوم سرور ما سررت به .

وقولهم : تجرى الرياح بما لا تشتهي السفن .

هو عجز بيت للمتنبى أيضاً ، صدره :
* ما كل ما يتمنى المرء يدركه *

وقولهم : إن السفينة لا تجرى على يابس .

هو عجز بيت لأبي العتاهية ، صدره : ترجو النجاة ولم تسلك طريقها

وقولهم :

إذا لم يكن فيكن ظل ولا جنسي فأبعدكن الله من شجرات
هو لحنسة البكاء^(٣) ، وكان حيف عليه في خمرص نخل فقال :

(١) ورد المثل في فصل المقال ص ١٥٨ .

(٢) في نسخة ٩٩ - جعشة . وانظر سبط الكلى ص ٨٣٤ .

إذا كان هذا الخمرص فيكن دائبا فأحيث بما ملكت من نخلات
إذا لم يكن فيكن ظل ولا جنى . . . البيت
وقولهم : من كفى الناس شره كان في الجود حاتما
ولما وقع :

عدتنا في زماننا عن حديث المكارم
من كفى الناس شره فهو في جود حاتم
الشعر لأبي إسحاق الصابي :

وقولهم : بدل أعور .

هو من قول نههار بن تواسعة^(١) ، وكان هجا قتيبة بن مسلم لما وكى
مكان يزيد بن المهلب فقال :

أقتيب قد قلنا غداة وليتنا بدل لعمرك من يزيد أعور
وقيل إنه لابن همام السلولي :

وقولهم : إذا الله سننى عققد أمر تيسرا .

هو عجز بيت صدره : فلا تيمأسا واستغورا الله إنه .

وقوله استغورا الله أى سلاهُ الغيرة وهى الميرة .

وقولهم : الغلاء جلاب .

ولما وقع : مع الغيسر الغيار . كذا تقوله العرب . والغيسر التغيسر والغيار
مصدر غارهم يغيرهم إذا مارهم . والمعنى أن تغيير الحال بزيادة الأسعار تدعو
إلى الامتياز .

وقولهم : إن السلامة منها ترك ما فيها .

هو عجز بيت صدره : والنفس تسكلف بالدنيا وقد علمت

وأن مفتوحة ، وهم ينطقون بها مكسورة ، وقيله :

أموالنا لذوى الميراث نجمعها ودورنا لخراب الدهر نبنيها

(١) في نسخة ٩٩ - نوسة . والصواب بالتاء . انظر سبط الكلى ص ٨١٧ .

وقولهم : يُسجد للقرود في دولته .

مأخوذ من قول الشاعر :

فكم من كريم ضعضع الدهر حاله وكم من لئيم أصبح اليوم صاعدا
وقد قال في الأمثال في الناس عالم بتجربة أدنى النصيحة جاها
إذا دولة للقرود جاءت فكن له وذلك من حسن المداراة ساجدا
بذاك تداريه ويوشك بعدها تراه إلى تبائنه^(١) الرث عائدا

فقوله : وقد قال في الناس عالم . العالم هو طاووس ، وكان يقول اسجد للقرود في زمانه .

وقولهم : البلاء موكَّل بالمنطق .

ولأنما وقع : إن البلاء موكل بالمنطق . وهو عجز بيت وصدره :

احفظ لسانك لا يزل فتبتلى إن البلاء . . . البيت

وقولهم :

الله أختر مدتي فتأخرت حتى رأيت من الزمان عجائبا
هو لبكارة الهلاكية وقبلة :

قد كنت أطمع أن أموت ولا أرى فوق المنابر من أمية خاطبا
الله آخر مدتي . . . البيت . وبعده :

في كل يوم لا يزال خطيبهم بين الجميع لآل أحمد عائبا

وقولهم : تبدلت بعد الخيزران جريداً .

ولأنما وقع : تبدلت بعد الخيزران جريداً وبعد ثياب الخيزر أحلام نائم
وله قصة مشهورة .

وقولهم : عذره أشد من ذنبه .

ولأنما وقع : عذره أشد من جرّمه . وهو من أمثال العامة .

(١) في نسخة ٤٧ - (لبانه) مكان (تبانه) .

وقولهم : لا طلع بعدى شمس ولا قمر .

هو مأخوذ من قول الشاعر :

إنما دنيائى نفمى فإذا تليفت نفسى فلا عاش أحد
ليت أن الشمس بعدى غربت ثم لم تطلع على أهل بلد

وقولهم : لم يخل فلان للصالح مَوْضعا .

ولأنما وقع في الشعر :

وأعرض عن أشياء لو شئت قلتها ولو قلتها لم نبق للصالح مَوْضعا

وقولهم : إن كنت أخطأت فما أخطا القدر

هو عجز بيت وصدره : هي المقادير فلمنى أو قدر .

وقولهم : يا ويح من يبكى له الشامت .

هو عجز بيت وصدره : بكى له الشامت من رحمة . وقال العتبي في هذا المعنى وحسبك من حادث بامرئ ترى حاسديه له راحمينا

وقولهم : وما ظالم إلا سيئلتى بظالم .

هو عجز بيت ، وصدره : وما من يد إلا يد الله فوقها .

وقولهم : فزدنى من حديثك يا سعد .

هو عجز بيت وصدره :

وحدثنى يا سعد عنها فزدنى جنونا فزدنى من حديثك يا سعد

وقولهم : فلما سمع فلان الخبر قام له وقعد .

والصواب : قعد له وقام . وكذا وقع في شعر كُتب به إلى عمر بن أبي ربيعة وهو :

أضحى قريضك بالهوى نماما فاقصِدْ هُديت وكن له كتما

واعلم بأن الحال حين ذكرته قعد العدو به عليك وقاما

وقولهم : أنا أعلم بشمس بلدى .
ولإنما وقع : أنا أعلم بشمس أرضى . وكذلك روى عن على بن أبى طالب رضى
الله عنه .

وقولهم : حيلةٌ من لا حيلةَ له الصبر .
هو مثل مشهور ، قاله أكرم بن صَيْقِي ، وهو غير مُخْتَلَص ، والصواب ،
حيلة ما لا حياة فيه الصبر . وكذا أصلحه بعض العلماء .

وقولهم : تَزَبَّبَ وهو حَصِرِم .
ولإنما وقع المثل : حَصِرِمٌ تَزَبَّبَ قَبْلَ أَوَانِهِ .

وقولهم فى بيت ابن شهيد :
أَحْضَخْتُ مِنْ عَضَّتِي فِي نَهْدِهَا ثُمَّ عَضَّتْ حُرًّا وَجْهِي عَمَدًا
ينشدونه أَخْخَتْ بِخَائِنِينَ مَعْجَمَتَيْنِ . والصواب أَحْخَتْ بِخَائِنِينَ غَيْرِ مَعْجَمَتَيْنِ ،
لأن العرب لا تقول عند الحرقَة والوجع (أَخْ) بخاء معجمة ، ولإنما تقول أَحْ بِخاء
غير معجمة . وقد بيَّنا ذلك فيما تقدم .

وقولهم :
أَعْلَمَهُ الرِّمَايةَ كُلَّ يَوْمٍ فَلَمَّا اشْتَدَّ سَاعِدُهُ رِمَانِي
ينشدونه اشْتَدَّ بِالشَّيْنِ ، والصواب اشْتَدَّ بِالسَّيْنِ غَيْرِ مَعْجَمَةٍ ، أى صار
سديدًا ، والرْمَى لا يوصف بالشدة ، ولإنما يوصف بالسداد ، وهو الإصابة . يقال
رام مُسَدَّدٌ ومُسَدَّدٌ وهذا البيت من أبيات لَمَعْنُ بْنُ أَوْسٍ ، قالها فى ابن أخت له
يقال له حَبِيب .

ملحق ثان

نص أمثال ابن عاصم من كتابه

« حدائق الأزاهر »

هذا الكتاب كما أشرنا سابقًا ، نشر فى مدينة فاس ، طبع حجر ، فى
القرن الماضى دون تاريخ . وتضمن القمم الخاص بالأمثال التى نعيد نشرها اليوم .
وقد أسقط ناشر طبعة فاس أمثال حرف العين من النص ، معتذراً بخلو أحد
الأصليين منها ، وبفساد الأصل الثانى ، كما سقطت منه سهواً أو تعمدًا بعض
الأمثال فى الحروف الأخرى . وفضلا عن صعوبة قراءة النص المطبوع لأنه بخط
حديث معقد غير واضح فإن فيه من التصحيف والتحريف ما تخفى به معانى كثير
من الأمثال .

وقد جمعنا كل ما وجدناه من مخطوطات الكتاب وهى خمس ، وراجعناها
على المطبوع وأثبتنا خلافاً الأصول ، واتضح لنا معانى كثير من الأمثال
التي كانت غامضة بفضل هذه المراجعة . وهذه هى مخطوطات القاهرة (رمزها ق)
وباريس (رمزها ب) ومدريد (رمزها مد) والإسكوريال (رمزها س) والمتحف
البريطانى بلندن (رمزها ل) .

وقد رجعنا إلى ما وصلت إليه يدنا من مجموعات الأمثال المغربية والجزائرية
الحديثة نستشيرها لنستكشف منها ما يوضح المعنى . واعتمدنا فى المقام الأول على
كتاب محمد بن شنب (أمثال عربية من الجزائر والمغرب) المطبوع فى باريس
١٩٠٥ فى ٣ مجلدات . ثم كتاب إدورد وسترمارك عن الأمثال المغربية المطبوع
فى لندن سنة ١٩٣٠ . ولكن هذه الأمثال الحديثة لم تحل المشكلات التى اعترضتنا
إلا على نطاق ضيق . ولعل المجموعة الصغيرة التى امتلكها العالم الأستاذ خير الدين
الزركلى على صغرها كانت أفيد منها ، لأنها كراسة مخطوطة كتبت منذ أكثر

من قرن على الأقل حسباً يتضح من خطها وورقها ، واجتمعت أمثالها من المنطقة الشمالية في المغرب ، أى من أقرب المناطق إلى إسبانيا .

والمشكلة الكبرى هي معرفة دلالات الألفاظ في أمثال ابن عاصم وقد استفدنا فائدة جلية من المعجم الذى كتبه القسيس المسيحى بيدرو دى القالا والذى رسم كلماته العربية في حروف لاتينية . وهو معجم كتب بعض سقوط غرناطة بسنوات قليلة . وهو إسباني عربي . كما أفدنا من المعجم اللاتيني العربى الذى جمعه إسباني مجهول في القرن الثالث عشر الميلادى والذى نشره سكاباريللى في روما سنة ١٨٧١ وكان ديوان ابن قزمان ذا فائدة كبيرة في تصحيح وفهم نص ابن عاصم وقد استغل المستشرق الهولندى دوزى هذين المعجمين أروع استغلال في تكملة للمعجمات العربية .

وفضلاً عن ذلك فإننا لم ندخر جهداً في تقييد ما كان يمكن أن نستفيد منه من ألفاظ وردت في المخطوطات الأندلسية ، ولم نأل جهداً في سؤال العلماء من أهل المغرب عن معانى ألفاظ تستخدم لديهم .

ولا ندعى بعد هذا كله أننا قد عرفنا كل هذه الأمثال معرفة حقة . فلا زال بعضها يخفى علينا . ونحن إذ نضع هذه الأمثال مرة ثانية بين أيدي العلماء مراجعة على الأصول المختلفة مع شرح لبعض ألفاظها المشككة نرجو أن نكون قد أسهمنا بنصيب في تيسير هذا النص وتقريبه .

الحديقة الخامسة في أمثال العامة وحكمها

وفيها باب واحد مرتب على حروف المعجم
فمن ذلك حرف الألف وفيه فصول

الفصل الأول

- ١ - أشهر من الریحان في دار العُرس .
أخذه الشاعر فقال :
فضله بين الورى مُشتهرٌ شهرة الریحان في دار العُرس
- ٢ - أسخف من (عبئو) الفحّام الذى يزيّن الفَحّمْ بالورْد .
- ٣ - أذل من قط (ابن احمد) الذى يَغْرُم الجِزْيَةَ للفيرين (- للفيران) .
- ٤ - أضدّ من أقرع .
- ٥ - أثقل من غريم .
- ٦ - أسلط من مُجْدَم .
- ٧ - أرقّ من دين طُبَيْنَة .
- ٨ - أقدم من إبليس .
- ٩ - أكسى من بصاله .
- ١٠ - أكسى من جُمّاره .
- ١١ - أعز من مُختار في قرية يقلّ قومٌ من أى يجلس الكلب .

(٢) س : عفو - مد : عبوا .

(٣) س : بنى أحمد . ب : للفيران

(٦) س : مجرم - ب : مجنوم - ق : مجدم - رسم هذا اللفظ (مجذام) بضم الميم في Voc

ص ١٧٨ .

(٧) شكلت في مد : طبيته . بفتح الطاء ونقطة النون ساقطة في . س - والضبط عن ب .

(٩) س : اكيس . ب : بصله .

(١٠) س : جعارة .

(١١) س : . . . نقل قدم . . . محبس - ويبدو أن المختار هو الحاكم .

- ١٢ - أزلط من فسر الجامع .
 ١٣ - أرق من دين يهودى .
 ١٤ - أعجز من الضربى الذى يخرا فعش .
 ١٥ - أضيع من قنديل مع الشمس .
 ١٦ - أسخف من قساط الذى يحرز الغم بالبطين .
 ١٧ - أغزر من جحيم .
 ١٨ - أغرش من ثعلب .
 قال الشاعر :

كلهم أروغ من ثعلب ما أشبه الليلة بالبارحة

- ١٩ - أحوج من انقصر لعين .
 ٢٠ - أحوج من مبطول لمد ساق .
 ٢١ - أخف من بوق فشق .
 ٢٢ - أقل عقل من خياط المي .
 ٢٣ - أشط من عام الجوع .
 ينظر إلى قول الشاعر :
 نبئت أن فتاة كنت أعشقها عرقوبها مثل شهر الصوم في الطول
 ٢٤ - أهين من البول فالسري .

(١٢) مد ، ب : فار - وأزلط أى أفقر - وردت ، في A1c - وانظر دوزى .
 (١٤) ق ، س ، مد : الطريس - س : أنجرا - الذى - لم ترد في ق - والضريس اسم طائر ذكره الدميرى ج ٢ ص ١٠٠ وقال « ومن أمثال العامة السائرة : أكمل من الضريس لأنه يلقى رجليه على أولاده » وانظر دوزى ج ٢ ص ٨ - وفشق أى (في عشه) .
 (١٦) المعنى غامض - لفظ البطين تطلق في المغرب على الأيام الأولى من شهر إبريل من العام - انظر - وسترمارك ص ٣١٣ - والبطين في A1c فعل من خشب - أما (يحرز) فتجىء بمعنى (يحرس) عند ابن قزمان - زجل ٦٧ . وقساط علم فيما يبدو .
 (١٨) في نسخة (ل) : أروغ .
 (١٩) ب ، ق : أنقر - والأنقر بمعنى الأعور - انظر دوزى ج ٢ ص ٧١١ نقلا عن Voc
 (٢٠) المبطول في استعمال المغاربة المشلول . (٢٢) رسمها في ب : من خيا الماء .
 (٢٣) أشط أى أطول - والشطاط الطول - كذا جاءت في ابن قزمان .

فصل

- ٢٥ - إذا كان المحدث أحق يكون المستمع عاقل .
 ٢٦ - إذا رأيت حية جارك تستف اجعل متاعك في الدباغ .
 ٢٦ أ - إذا حج جارك بع دارك وإذا حج مرتين بيع بالدين .
 ٢٧ - إذا رأيت الدجاج تبق عين الفروج يسر السك للبيض .
 ٢٨ - إذا بليت بالسعى اقصد الديار الكبار .
 ينظر إلى قول الشاعر :

وإذا لم يكن من الذل بد فالتى بالذل إن لقيت الكبارا

- ٢٩ - إذا وقعت البقرة اجتمعت السكاكين .
 ٣٠ - إذا وصلت لحاجتك لا تتكلف .
 ٣١ - إذا كان القاضي خصيمك لمن تشتكى .
 قال الشاعر :

يشت من الإنصاف بينى وبينه ومن لى بالإنصاف والخصم يحكم

- ٣٢ - إذا انطرب الزمار طاب العرس .
 ٣٣ - إذا كنت مبيجم هراس وإذا كنت وقد انصب راس .
 ٣٤ - إذا كنت قادر كن نعم القادر .
 ٣٥ - إذا فأتك الطعام قل شبع .
 ٣٦ - إذا بات الهم فات .

(٢٥) مد ، ب : يكن - والمثل مشهور - جاء في وسترمارك رقم ٤١٥ .
 (٢٦ أ) ب : (بع) في الموضعين .
 (٢٧) ب ، مد : الدجاجة تنقب . وفى هامش س : تنقب
 (٢٨) ب : ابتليت بالسعاية - والسعى والفعل منه يسعى عند المغاربة سؤال الناس الصدقة - وكذلك جاءت عند ابن قزمان .
 (٣٢) ب : انطرب .
 (٣٣) ب : هرس - والمبيجم بمعنى المطرقة - انظر (ألفاظ مغربية) وهراس هى فعل الأمر أى حطم - والمعنى قم بدورك كما يجب . وجاء في وسترمارك رقم ٤٢٧ : إذا كنت مرزبه دق وإذا كنت وتد اصبر .

- ٣٧ - إذا اجتمع القمارا يتناصف .
 ٣٨ - إذا عطب الفيل فعظامُ راس ميل .
 ٣٩ - إذا أصبت الزيادة ابشر بالنقصان .
 ٤٠ - إذا أراد الله يعطيك دارك يدل .
 ٤١ - إذا غاب الوجه آس للققا من حرمة .
 ٤٢ - إذا لم ينفعك الباز انتف ريش .
 وهذا كقول الشاعر :

إن لم يكن رُشد الفتى نافعا فغيه أحسن من رشده

- ٤٣ - إذا رأيت احذب يُصلب زيد شدا .
 ٤٤ - إذا جئت تَقْلِي سوف تَدْرِي .
 ينظر إلى قول الشاعر وهو أبو فراس الحمداني .
 سيدكرني قومي إذا جدّ جدّهم وفي الليلة الظلماء يفتقد البدر

- ٤٥ - إذا بار الريح فالبنيس يدخل .
 ٤٦ - إذا رأيت حمارك يمشي لا تزيد منخص .
 ٤٧ - إذا فاق العليل اشتى خبسط الطبيب .
 ٤٨ - إذا رأيت حنّش يلمع ادري أن آخر بلع .

(٣٧) ق ، مد : اجتمع القمار .

(٣٨) مد : رسميل - س : راس المال - والمثل في مجموعة الزركلي .

(٣٩) مد : الزيادة - ب : الزيادة .

(٤١) في مد لفظ (من) ساقط .

(٤٢) الزيادة من مد .

(٤٤) مد : جت ، في الأسبانية Alfreir de los huevos lo verá وردت على لسان سانشو

في دون كيخوته وتلورحوطا قصة أوردها Rodriguez في هامش نشرته ج ٣ ص ٣١١ .

(٤٥) ب : في البنيس - ورد هذا اللفظ في Voc ص ٦٢٠ بمعنى آنية (Vas) وجعلها مرادفة

للدن والتمقوم والقارورة - ومعنى المثل غامض .

(٤٦) ب : منخص .

(٤٨) مد : احنّش - ب : ادر بأن .

- ٤٩ - إذا عُدِم الصوف يُجزّ الكلاب .
 ينظر إلى قول الشاعر :
 خلت الديارُ فسدتُ غير مسود ومن الشقاء تفردى بالسؤدد
 ٥٠ - إذا أكلت الخنزير كولُ سمين .
 ٥١ - إذا غلّا القمح أشُ لو حُصّاله .
 ٥٢ - إذا أصيب القمح أهرق الشعير .
 ٥٣ - إذا كنت فُضُول كن في جبهة المَحْزَن .
 ٥٤ - إذا كان السَّخا من الشامل لا يسبقك به أحد .
 ٥٥ - إذا كثر همك ارقد ل .
 ٥٦ - إذا حبك القمر لا تبالي بالنجوم .
 ٥٧ - إذا كن معك جار لطيف ادعني إلى الله أن لا يزول .
 وهذا كقول الشاعر :

كنت أشكو من التباعد يوما صرت أبكي من التفرق دهرى
 ٥٨ - إذا دخلت بلد خُذ من سِير أهل .
 وهذا كقول الشاعر :

وكن أكيس الكيسي إذا كنت فيهم
 وإن كنت في الحمقى فكُن أنت أحمقا

٥٩ - إذا تُرِي الأكل اقرب وإذا تُرِي المَقْرَع اهرَب .

(٤٩) ق ، س : الكلاب .

(٥٠) مد : كل - ب : كله سمين .

(٥٣) ب : جهة - والمخزن يراد به الحكومة - وكذا هي في المغرب اليوم .

(٥٤) مد : كن بدل كان .

(٥٥) ع : لو .

(٥٧) مد : ادعني لله . . . أبكي بدل أشكو - ب : كان . . . جارن أدع الله .

(٥٨) س : فخذ - أى اسلك مسلكهم .

(٥٩) ضبط لفظ (المقرع) بكسر الميم في Voc وفي Alc - انظر دوزى ج ٢ ص ٣٣٣ .

والضبط عن (ق) .

- ٦٠ - إذا كان الطريق آمناً لا عاتيك من بعد .
 ٦١ - إذا جى الرزق يحى بدول .
 ٦٢ - إذا اشتريت افكر فى يوم ان تبيع .
 ٦٣ - إذا كثر الطير خرى بعض لبعض .
 ٦٤ - إذا طارت لا تقله أش .

فصل

٦٥ - أش تعمل الكيس فالبيت الفارغ .

وهذا كقول الشاعر .

لقد أسمعت لو ناديت حياً ولكن لا حياة لمن أنادى

٦٦ - أش يعمل العقب بين الجراد .

وهذا كقول الشاعر :

تكاثر الظباء على خدش فلا يدرى خدش ما يصيد

٦٧ - أش تجي عزيز من القاضى .

٦٨ - أش ما يصيب الغيتار يحمل للدار .

٦٩ - أشحل تاكل صايم تصبح .

٧٠ - أشحل تدري أكثر يخصك .

وهذا كقول الشاعر وهو حازم

أم هل درى عارف وجدى أن ما لم يدره أكثر مما قد درى

(٦٢) مد : افكر - ب : فكر فى يوم تبيع .

(٦٣) رمها فى مد : خرى بتشديد الراء .

(٦٤) س : تقلها - ب : تقل لها - أش هى هش فى مصر ، أى زجر للطائر كى يطير - والقصد

أن لا معنى لحض من ليس فى حاجة لأن يحض .

(٦٥) ب : الكياسة .

(٦٦) فى الأصول : خدش - والشائع فى البيت على الألسن خراش .

(٦٧) ربما كانت (عزيزة) علماً على امرأة .

(٦٩) ب ، مد : تكرر .

٧١ - أش شىء ان لا يدرى قال شىء ان لا ينوى .

٧٢ - أش أسود إذا أقل سيدى أحمد .

٧٣ - أش دخل ضرطاً لمنجل .

٧٤ - أش ادخل بسم الله فى خبزنا .

٧٥ - أش ادخل أست لقلب قال العروق متصل .

٧٦ - أش بين قر قج وبطيخ قال مبيت ليل .

٧٧ - أش شىء أسرع من البرق قال يد فتقى إذا اقل خذ .

٧٨ - أش كملنا حتى نشرب عليه .

٧٩ - أش برطل واش مرق لزوم فى ساق .

٨٠ - أش ما كتبت انت قريت انى .

٨١ - أش بين الأحق والعاقل قال كشف عورة .

٨٢ - أش يراد طمس يبرز فيه الدم .

وهذا كقول الشاعر وهو أبو فراس .

ولا أنا راض إن كثرن مكاسبى

إذا لم تكن بالعز تلك المكاسب

٨٣ - أش لؤ الشايع من الجايح .

(٧٢) س : قال ، مد : سيد .

(٧٣) مد : ادخل - وقد جاء المثل فى الميدان مشروحاً ج ١ ص ٥٩ ونصه : إيش فى الصرطة من

هلاك المنجل .

(٧٤) س : دخل - فى تونس إلى اليوم (أش جاب باسم الله فى عشاننا) .

(٧٦) س : ترنج لم أجد لفظ قرقيج فى مكان - وواضح أن المراد بها البطيخة الصغيرة - والبطيخة

عند المغاربة هى الشمامة فى مصر .

(٧٨) ب ، مد : أكلنا .

(٧٩) ب : برطل . . . مرق . . . واش - س : فسق انظر (ألفاظ مغربية) مادة برطل وهو

طائر - ولفظ لزوم جاء فى AIC بمعنى bizma أى ضادة .

(٨٠) رمها فى س : إيش ما كتبت انت قريت - أنى هى أنا .

(٨١) س : الحق .

(٨٢) س : طاس - كأن المعنى ، ما قيمة طست . . . ؟

٨٤ - آش ينفع الضراط عند الموت .

٨٥ - آش يوصل غربتي لأهلي .

قال الشاعر :

في الشرق أحبتي وفي الغرب أنا .

٨٦ - آش السخينة من يند سلوه .

٨٧ - آش ما في القدير المغيرف تخرج .

٨٨ - آش ما وفر العتري في دار الدباغ يخليه .

فصل

٨٩ - آش يقوم حيط من حيط إلتي في عماره .

٩٠ - آش بنا ألف إلتي الذي يحيى وراه .

٩١ - آش المند قد القيداح .

٩٢ - آش للباذ إلتي ما حاز .

٩٣ - آش ينوح إلتي مقروح .

٩٤ - آش في البقيسر ما تشرب العجيلا .

٩٥ - آش طا من ظا .

وهذا كقول أبي فراس .

ولا الفضة البيضاء والتبر واحد نفوعان للمكدي وبينهما صترف

(٨٥) س : وصل .

(٨٦) س : مد : سلوة - والسخينة بمعنى الحساء جاءت في Voc ص ٥٤٥ - ولعل (سلوه) علم

على امرأة .

(٨٧) ب : مد : فالتقدير - ب : المعرفة تخرجوا .

(٨٩) لفظ عمارة في A c بمعنى الأرض المروثة قبل البذر barvecho - ؟

(٩٠) مد : اللي - لعل المعنى أن الألف بغير الأرقام التي تليه لا يؤلف الأعداد .

(٩١) ب : القدح - والمد مكيال .

(٩٢) س : الا .

(٩٤) مد : البقيرا - وهو تصغير بقره .

(٩٥) س : طا من طا . ق : اطا من طا .

٩٦ - آش للرأس انقي من المس .

٩٧ - آش تربى الكشفا ولد أحد .

٩٨ - آش تعلم اليتيم البكا .

قال الشاعر :

ولا تصفن الحرب عندى فإنها طعنى مذ بعث الصبا وشرانى

٩٩ - آش اعمل الصور إلتي لابناء الخلال .

١٠٠ - آش تسع العفا في راس كل احد (؟) .

١٠١ - آش ينطب الحمق إلتي بالغدران .

١٠٢ - آش يحيى كيمس إلا من مشعوف .

١٠٣ - آش يرى لاحد بحدبة إلتي متا غير .

١٠٤ - آش عليه البغل من ركض أم .

١٠٥ - آش يخرج قنديل لريح .

١٠٦ - آش يكل سبع لسبع إلتي في عام سؤ .

١٠٧ - آش يقول الحق إلتي الصبي أو أحمق .

١٠٨ - آش تشبه شرط بلحر قب .

(٩٦) : أى موسى .

(٩٩) ب : مد : عمل - والصور هو السور .

(١٠٠) ع : اتسع العافى في . . . س : الخفافى في . مد : العى ب : العافية .

(١٠١) س : الأحمق - ولعل الغدران مصدر غدر بمعنى خدع أى لا يفلح مع الأحمق إلا

المخادع وفي Voc الغدران بمعنى الشلل - انظر دوزى ج ٢ ص ٥٢

(١٠٢) المشعوف هو المتعجل والمعنى فيما أظن : لا يحيى إلا تقان من المتعجل .

(١٠٣) مد : ع : متاع غير - ب : حديثه .

(١٠٤) ب : إلا من . . .

(١٠٥) س : للريح .

(١٠٦) سقطت من ق ، س لفظ سبع .

(١٠٧) س : قال . . . صبي - ب : صبي .

(١٠٨) لم أجد لفظ جرقب في نص أندلسي ، وجاءت كلمة قراقب في النصوص المغربية الحديثة

بمعنى (الصاجات) Castagnettes من الحديد يستخدمها الراقصون من السود - انظر دوزى ج ٢ ص ٣٣٥

فلعلها هي .

- ١٠٩ - آش الخَل طعم القطاطيس .
 ١١٠ - آش يضرب السارق على سرقته إلتى على قلت دريئة .
 ١١١ - آش ينبج الكلب إلا قدّام دار .
 ١١٢ - آش ينبج الحلقين بالراطل .
 ١١٣ - آش يصطاد باز قدّام عُنّاب .
 ١١٤ - آش يهرب قط من مطبخ .
 وهذا كقول جرير .

لقد أصبحت عرس الفرزدق ناشزا
 ولو رضيت رمح استه لاستقرت

- ١١٥ - آش يَلْمُ الشيء إلا من لا يقدر عليه .
 ١١٦ - آش يمشي مركب في البر .
 ١١٧ - آش تبقى اللحم دون مبطول .
 ١١٨ - آش يبكي اللي على ما يخلتي .
 ١١٩ - آش خلف ؟ كما تعرّف .
 ١٢٠ - آش يسع فالقلب نغمي .
 وهذا كقول الشاعر :

وהל يجمع السيفان ويحك في غمّد

- (١٠٩) ب ، س : القطاطيس - وهي جمع قط (دوزي) .
 (١١٠) س : السرق - ق ، مد : ذرية - أي درايته .
 (١١١) مد : إلى قدم .
 (١١٢) ب : بالراطل لعلها لفظ حلقن جمع حلق وكأنه يريد أن حلقن الذهب لا تباع بالارطال بل توزن بالمشاقيل والقراريط .
 (١١٣) مد : قدم .
 (١١٤) ب ، مد : مطبخ .
 (١١٥) مد : إلى - ب : يلوم .
 (١١٦) ب ، مد : فلبس .
 (١١٧) ب : الحمى - ولعل المراد : هل توجد حمى بغير مريض .
 (١١٨) يخل يعمى يفقد .
 (١٢٠) ق ، س : يسعى ونفسى هي نفسين .

- ١٢١ - آش تخرج شوكة بقطن .
 ١٢٢ - آش يسمع القاضي من ساكت .
 ١٢٣ - آش تغلي قدر في نفسى .
 ١٢٤ - آش الجسّاز بكبر اللقم .
 وهذا كقول ابن عمار :
 غيرتموني بالنحول وإنما شرف المهند أن ترق شفاره
 ١٢٥ - آش كل مدور كعك
 وينظر هذا إلى قول الشاعر :
 أكل امرئ تحسين امرءا ونار توقد بالليل نارا
 ١٢٦ - آش يكل الكعك إلتى من يد صنّاع .
 ١٢٧ - آش تقع حجة إلتى بي نفسى .
 ١٢٨ - آش ياكل الحرام إلا بالتفق .
 ١٢٩ - آش يقول أحد عن قط خري .
 ١٣٠ - آش يقال الحق إلتى بشوأي من باطل .
 ١٣١ - آش ينفض الجوز إلتى بالمقرع .
 ١٣٢ - آش قدر الحمار زجع للبردع .
 ١٣٣ - آش يدرى حمار اش زنجبيل .

- (١٢١) ب : شوكة .
 (١٢٢) ب : قاضي .
 (١٢٣) مد : تغلي قدر في نفسى .
 (١٢٤) س : الحرار يكبر - والجسّاز معناها النهم في Voc . أي أن صغر اللقمة لا تدل على فقدان الشهية .
 (١٢٦) س : الصنّاع . ب : يوكل .
 (١٢٧) س : في - لعل المعنى (بين نفسين) .
 (١٢٨) ب ، مد : يكل - لعل المراد الاتفاق بين شركاء .
 (١٢٩) س : خري - ب : يقل .
 (١٣٠) ب : بشوى .
 (١٣٣) ب : يدر .

- ١٣٤ - آش يقرن الخبز لوبّر المعز .
 ١٣٥ - آش يصطاد الكلب إلا كاره .
 ١٣٦ - آش يحب الكلب إلا خائق .
 ١٣٧ - آش يلد الخنثى إلا طويل .
 ١٣٨ - آش زلت الحول حتى ارت الدول .
 ١٣٩ - آش يقوم كفوها بجفوها .
 ١٤٠ - آش قطعت اذنيها إلى أن تكون صياد .

فصل

- ١٤١ - أّش ، قال على الطيران اصبنتي .
 ١٤٢ - أّش ، غيرك فالعش .

فصل

- ١٤٣ - الله يجعل آخرنا أحسن من أولنا .
 ١٤٤ - الله يخلطنا مع من هو أحسن منا .
 ١٤٥ - الله لا يور لنا نهارة نمداح .
 ١٤٦ - الله يعطينا رزق ويعطينا فاش نجعلوه .

فصل

- ١٤٧ - البسيمان في الفدان خير من اللطام في الأندر .

- (١٣٥) في ق : اش يصطاد الكلب إلا خائق - وذلك مكان المثليين .
 (١٣٧) ب ، مد : الحيش .
 (١٣٨) س : رات - والمعنى غير واضح .
 (١٣٩) س : يحفرها - والمعنى غامض .
 (١٤٠) الإشارة إلى كلاب الصيد .
 (١٤١) آش اسم صوت لزجر الطائر .
 (١٤٥) س : نهارة سوان نمدح . ب يوري والمراد المدح في سبيل التكفف وسؤال الناس .
 (١٤٦) ب ، مد : فش .
 (١٤٧) مد : فالفدين - ب : فالقدان . فالأندر والأندر هو البيدر (انظر دوزي) واللطام أي المراك - والفدان الحقل .

- ١٤٨ - الغريّبيل الحديد أربعين يوم يعلق .
 ١٤٩ - الناس فالنرق وهو يقول المرددوش للغرس .
 ١٥٠ - المفتاح في حُرّتي والناس في غرقتي .
 ١٥١ - الكيسس فالسوم وغير ذي سرق .
 ١٥٢ - الحمار يدرى في وجه من يضطر .
 ١٥٣ - الزلّط مالوا مروّة .
 ١٥٤ - الكلب الجويل اش يكلّ من عظام دار .
 ١٥٥ - العسّست الطيب من بحين تظهر .
 ١٥٦ - البويل في السرير أقوا صول .
 ١٥٧ - البيت فييت .
 ١٥٨ - الجبال لها عينين والحيطان لها أذني .
 ١٥٩ - الشيء كثير والشاكل قليلة .
 ١٦٠ - الفقيه الدكالي إعمال بقوّل ولا تعمل بأعمال .
 ١٦١ - اللوز بيع البرزون .
 ١٦٢ - الناس مع الناس والهريو مع الفاس .

- (١٤٨) س : الغرييل . . . يوماً - ب : الغريال .
 (١٤٩) ع : الغرف و س غير منقوطة والمرددوش نبات - انظر دوزي ج ٢ ص ٥٨٠ .
 (١٥٠) ع : مزق . س : حرق - ب : المفتاح .
 (١٥١) أي الكياسة والاجتهاد في المساومة في التجارة .
 (١٥٣) مد : ماتوا - س : الربط قالوا مرواة - والزلط الفقير .
 (١٥٤) س : ياكل . . . الدار - ب : الجوال .
 (١٥٥) مد : العشب - ب : العيش . المثل في مجموعة الزركلي : العشي المليح من بكر كتيان . فالعشت هي (العشاء) وربما كانت بحين تصحيف بكير .
 (١٥٦) س : طول - ب : البوال فالسرير .
 (١٥٧) س : ميت .
 (١٥٨) س : عبي .
 (١٥٩) مد : الشاكل - والشاكل أي الشيء الجيد - كذا جاء عند ابن قزمان .
 (١٦٠) مد : ولا يعال بعال .
 (١٦١) س : يبيع . ب : اللو .
 (١٦٢) ع : الهراو - مد : الهريو - ب : الهراوة .

- ١٦٣ - الدراهم تجلب الدرهم .
 ١٦٤ - الهروب في وقت زُغْلا .
 ١٦٥ - البيضُ الشُّقَر كيف السود النُّقَر .
 ١٦٦ - المريب يقول خذوني .
 قال إبراهيم بن سهل اليهودي .
 هيهات لا تخفي علامات الهوى
 كان المريب بأن يقول خذوني

- ١٦٧ - الزمر فالأصابع .
 ١٦٨ - السلف مردود وصاحبُ مشكور .
 ١٦٩ - الكُرْكُر والعيش المر .
 ١٧٠ - البالغ لا تُوصيه .
 ١٧١ - السبع أي يوى اش يذى .
 ١٧٢ - الجُلوس بلا شغل يحمق .
 ١٧٣ - الحديد في يد الأحقق يمتد .
 ١٧٤ - التجار مضمونة ، اكن اش تربح تخسر .
 ١٧٥ - الكبار ولو كن حصارم .
 وينظر هذا إلى قول المتنبي :
 التاركين من الأشياء أهونها
 والراكبين من الأشياء ما صعبها

(١٦٣) س : الدرهم في الموضعين .
 (١٦٤) س : المعروف في وقت أخلا - ق : زخلا - ومعنى زغله أي رجولة وشجاعة وهكذا جاءت في ابن قزمان .
 (١٦٥) الضبط عن (مد) وفيها (أسود) بدلا من (السود) .
 (١٦٦) البيت وتقدمته ساقطان في (س) .
 (١٦٧) مد ، س : في .
 (١٦٩) لفظ (المر) سقط في (مد) - ولفظ الكركر يطلق في بعض بلاد المغرب العربي على كومة من الأحجار لها شأن في السحر (مارسية - نصوص من طنجة ص ٤٤٩ ، فهل هنالك صلة بين الأمرين ؟

(١٧٠) س ، ق : لا ترضيه .
 (١٧١) مد يزي - س : السبع أي يوزي اش يوزي ب : يذى .
 (١٧٥) ب : . . كان حصارم .

- ١٧٦ - الغازي والفار لا تعلمهم الدار .
 ١٧٧ - الظن اللطيف لا تفارق .
 ١٧٨ - السياط للسيف سلامه .
 ١٧٩ - الضراط مع الأصم نزيهته .
 ١٨٠ - القرن انبى قبل الجامع .
 ١٨١ - الضرب يعلم الرقص .

قال ابن الجهم :

ولكن إحسان الخليفة جعفر دعاني إلى ما قلت فيه من الشعر

- ١٨٢ - المطير في بيض يعثر .
 ١٨٣ - الكل ذلك الرجل .

قال الشاعر :

ولا تحسبن هندا لها الغدر وحدها
 سجية نفس كل غانية هند

- ١٨٤ - الجالس على الغدير عوام .
 ١٨٥ - الرهن بيد القصار .
 ١٨٦ - اتكأ أوكد من الفلى .
 ١٨٧ - الغرض من العرض والزريع وحده .

قال أبو الأسود :

فلا يَكُنْها أو تكنه فإنه أخوها غذته أمه بليانها

- (١٧٧) ظاه (الظن) غير منقوطة في ق ، س .
 (١٧٩) مد : الضراط - ب : نزاها .
 (١٨٠) ب : ابتنى .
 (١٨٢) ق . يعثر : - ع : المطيار .
 (١٨٣) في الأصول : (القدر) بدل (الغدر) .
 (١٨٥) س : الدهن - والقصار هو من يصبغ الثياب ، فليس في حاجة إلى رهن شيء آخر .
 (١٨٧) س : القرض . . . واحد - ب : والزريعة واحدة .

- ١٨٨ - الطرق الكبار وإن طالت والعزبات وإن بارت .
 ١٨٩ - اللقيطة الرمل من فُسيَّوة ثقل .
 ١٩٠ - القسَّام الردى من روحُ يبتدى .
 ١٩١ - الأقربون أولى بالمعروف .
 ١٩٢ - الجيد في قاع السِّلَّ يَبْقَى .
 ١٩٣ - الدخول فالمرور هين والخروج منها صاعب .
 ١٩٤ - الدور والتحليق على الدقيق .
 ١٩٥ - المقتول منا والدتي علينا .
 ١٩٦ - العوينيت الذى تيدك من بعيد تضحك لك .
 وهذا كقول الشاعر :

أصادق قلب المرء من قبل جسمه وأعرفها في لحظة والتكلم .
 ١٩٧ - الهدى مقبول ولو كينت فُؤول .
 ١٩٨ - الطلى من أول شئ ما هو شئ .
 ١٩٩ - القطيع لى نصرا إذا كن قطع بأخرى .
 ٢٠٠ - الجواجل فالحفل عربد .

- (١٨٨) العزبات أى العذارى من النساء الشابات - كذا في Voc و Alc - انظر دوزى .
 (١٨٩) كلمة (ثقل) ساقطة من س ، ق - واللقية تصغير الفت .
 (١٩٠) ناقص في س ، ق - ب : يبتدى .
 (١٩١) لا يوجد إلا في (ع) .
 (١٩٢) ب : الرأى الجيد . . . - والسِّلَّ هى السلة .
 (١٩٣) رواية ع : الدخول بالمدرجين والخروج منها ما صعب - ب : صعب .
 (١٩٥) ب ، س : منا - مد ، ب : الدية .
 (١٩٦) س : العوين الذى تودك . في هامش (ق) بخط آخر (تريدك) - ب : العوينات التى تريدك .
 (١٩٧) ب : الهدية مقبولة وإن كانت فوله .
 (١٩٩) ب : كان .
 (٢٠٠) مد : فالحل عزيز - ب : فالحل - وفعل جوجل في Voc وعند ابن قزمان (زجل ٧٩)
 معناه أن يسر اثنان الحديث - والعربة سوء الخلق - ولعل المعنى أنه ليس من الأدب أن يتسار اثنان في مجلس حافل .

- ٢٠١ - المناكى تولد التنصر .
 ٢٠٢ - الشئ فالزيد نقص من .
 ٢٠٣ - العله فالغذ لله لا تُرى ولا تدوى .
 ٢٠٤ - الفول إذا نور شهر يدور .

فصل

- ٢٠٥ - أرى الجُبْن وام يرى القط .
 ٢٠٦ - انبُت اكميَّمن حتى يزرعك سليمان .
 ٢٠٧ - انصف الناس وشاركهم في أموالهم .
 ٢٠٨ - اقسم البحر يرجع سواقى .
 ٢٠٩ - اربط اصبعك صحيح صحيح تجاد .
 ٢١٠ - أوري لى حق وكول .
 ٢١١ - انطح موسى يقع عيسى .
 ٢١٢ - أما قيَّمت اليوم ولولا ما دخل الليل كنتخذ واحد أو اثني .
 ٢١٣ - أحول بوقيع يحى من أعمى .
 ٢١٤ - اسأل العليل ولا تسأل الطبيب .
 ٢١٥ - أعط الكيش لمن يهنك الكرش .

- (٢٠١) مد : المنيكى تؤكد التنظر - ق : المنيكى تو التنصر - فهل المعنى أن الأذى يدعو للكفر .
 (٢٠٢) ق : الشئ ما للبد . . .
 (٢٠٣) ب ، س : تروى - وأظنها تصغير (الغدة) بإضافة اللام المشددة عن الإسبانية .
 (٢٠٤) ب ، مد : شهرى (= شهرين) .
 (٢٠٥) أرى أى هات أو قرب ، جاءت مراراً بهذا المعنى في ديوان ابن قزمان - وام أى سريعاً تشبه المصرية أوام .
 (٢٠٦) ب : كيمن - وهو تصغير الكون .
 (٢٠٧) ب ، مد : فأموالهم .
 (٢٠٨) السواقى هى الجداول .
 (٢٠٩) س ، ب : صبعك - ب : تجده .
 (٢١٠) مد : وكل - ب : أوري لى . . وكل .
 (٢١٢) ق : قيمة .
 (٢١٤) ب : سل - والعصير هو زمن جمع ثمار الزيتون أو العنب .

- ٢١٦ - آخر العصير سل .
 ٢١٧ - آخر الصيف متد يرى .
 ٢١٨ - احتكت الحمار فالزيتونه جى منها أهل وختونه .
 ٢١٩ - اذكر الكلب يمشى المقرع .
 ٢٢٠ - اذكر الحبيب يسر الزبيب .
 ٢٢١ - اعمل خير وارقد فالطريق .
 ٢٢٢ - أمنا تغزى ولدنا يجى بالأخبار .
 ٢٢٣ - أضحك للصبي يكشف لك أست .
 ٢٢٤ - إخو من شتى زياد فالأعدي .

قال أبو فراس :

فأقصاهم أقصاهم من إساقي وأقربهم مما كرهت الأقارب

- ٢٢٥ - اخدم باطل ولا تجلس عاطل .
 ٢٢٦ - اسم علي وه اش يغطي رجلاي .
 ٢٢٧ - إما نموت بالعطش وإما نمشوا فالسيل .

وهذا كقول أبي فراس :

ونحن أناس لا توسط عندنا لنا الصدر دون العالمين أو القبر

٢٢٨ - أسير الصلح اش لو فدنى .

٢٢٩ - أعمش يلعب غبارا .

(٢١٦) ضبطت في س (سل) بالتشديد .

- (٢١٧) ب : مدارى .
 (٢١٨) ب : الحارة . جاء . . . لعل المراد هو قيام صلوات القربى على أهون الأسباب .
 (٢٢٠) س : تغرى .
 (٢٢١) ق : خير واقد . . . س : خير واقد - ب : الخير . . . في . .
 (٢٢٢) ب : . . . يجيب الأجبار .
 (٢٢٣) ب : وسط .
 (٢٢٨) ب : اعطى . . . معك .
 (٢٢٩) س : غابرا - ب : غبارة .

- ٢٣٠ - أعطيتني قطير نبكى ما علك دميعة .
 ٢٣١ - أنزل عليه عمك خالك ، أى وحش تقضا لك .
 ٢٣٢ - أعطيتني متاعك أو إلى نكسر ذراعك .
 ٢٣٣ - أخزى الصغار يشعوف الكبار .
 ٢٣٤ - أدب حموا يدن فالحبص ويصفى فالجامع .
 ٢٣٥ - أسود بلا سياط بحال جامع بلا حضور .
 ٢٣٦ - اكسر قدح ينجيك أملح .
 ٢٣٧ - أقل للمحروم اتقصص قال بعد العيد أرخص .
 ٢٣٨ - أطيب تينة وقعت في الزيت .
 ٢٣٩ - انتظار المجبنا خير من أكله .
 ٢٤٠ - أيام ان مضت لشى تعود .
 ٢٤١ - اشكرنى نمدحك .
 ٢٤٢ - اسلف يظليك .
 ٢٤٣ - ازوج في غرناطة ومث في بلش .

(٢٣٠) قطيرة أى قطعة من خبز صغيرة . كذا في Alc - انظر دوزى (قطر) .

(٢٣١) مد : تفقا لك - ب : أش وحشا تبق لك .

(٢٣٢) مد - والى : ب : أعطى . . . والا .

(٢٣٣) س : أخذ . . تشعوف - ب : يشعفوا .

(٢٣٤) س : فالحبص - ب : أدب (يتشديد الدال) حموا يؤذن في الحبص .

(٢٣٥) ب : حصر (بضمين) .

(٢٣٦) ب : ينجيك .

(٢٣٧) ق ، مد : اتقصص .

(٢٣٨) مد : تينة - ب : تينه .

(٢٣٩) ب : المجبنة . . أكله .

(٢٤٠) ب : أياماً .

(٢٤٢) ق : الياء الدنية في يظليك غير منقوطة . ومن معانى الفعل في Alc الغش في اللعب

(دوزى) .

(٢٤٣) مد : بلش .

٢٤٤ - انجبرت الحرَجِيَّيرَ بصاطل .

٢٤٥ - أضعف ساق الله يكسار .

وهذا كقول أبي فراس .

رعى الله أوفانا إذا قال ذمّة وأنفذنا طعنًا وأثبتنا ضربا

٢٤٦ - إبليس بلا بطاقة أرى إذا بَطَّقَ لو .

٢٤٧ - افتح كرنب سُقْتُلكمُ إن اللحم غالى .

٢٤٨ - أما تستر الثياب .

قال أبو فراس :

وقد صار هذا الناس إلّا أقلهم ذئابا على أجسادهنّ ثياب

٢٤٩ - إن حَضَرَ اش يُشَوَّر وإن غاب اش ينتظر .

قال الشاعر :

فيقضى الأمر إن غابت تميم ولا يستأذنون وهم شهود

٢٥٠ - اقرا النقيص مع كل أحد تفلح .

٢٥١ - اخرج عن بلدك وبُلْ بالواقف .

٢٥٢ - ارم احذب تجد احذب .

وهذا كقول الشاعر :

وليس يهلك منا سيد أبداً إلّا افتلينا غلاماً سيداً فينا

(٢٤٤) الخرجير أى المرأة البغي - انظر : ألفاظ مغربية - وصاطل ربما كانت هى اللفظ

الأسباني Sutil بمعنى الذكى .

(٢٤٥) ب : يكسر .

(٢٤٦) ب : بطا . . . لو - والبطاقة هنا الإذن والتصريح .

(٢٤٧) س : كرنب سلقتم .

(٢٤٩) مد : وبول . ب : بلادك .

(٢٥٠) س : النقص . . . حد . ب : النقيصة .

(٢٥١) لفظ (من) سقط من (س) - ب : من لم توعد .

(٢٥٢) ق : ارم أحد احذب . س : ارم أحدب .

٢٥٣ - انتظر من توعد يحك من لم تظن به .

٢٥٤ - أى مَ يمشى المحروم بُقْسِيْلَة فحصى يجاد .

٢٥٥ - أشْقَطِير تحت يد فُونَيْسَر .

٢٥٦ - ارحمنى وارحم خضيرَ والمحيدمَ إلّى على الحمير .

٢٥٧ - ارحمنى وارحم جارنى متى الساحل .

٢٥٨ - احبسوا لى ذا الحُمَيْرَ ندخل فى ذا الشُرَيْرَ .

٢٥٩ - أعجز أولدك شِيَاعُ للخطب .

٢٦٠ - اتبع القسليبيق حتى تَعْمِيه .

٢٦١ - أنا أمير وأنت أمير فمن يقود الحمير .

٢٦٢ - أقلت للكلب قاله الكلب لذئاب .

٢٦٣ - آخر اللقم عجين .

٢٦٤ - أكل فى دُنْ زُرَيْب .

٢٦٥ - امدح العرّام ولو كانوا أعديك .

٢٦٦ - أعطينى ميمز تنفق عليه ، قال المميز ينفق على روح .

٢٦٧ - أرنب تكلّل لحم قال يا على يجلدى كنخْلُص .

(٢٥٣) ب : أش ما .

(٢٥٤) أى بقلة سامة . جاءت بهذا المعنى فى Voc ص ٦٢٢ - وعند ابن قزمان زجل ١١٨ .

(٢٥٥) ب : اش قطير تحت يد فنيّر - اشقطير ربما هى الأسبانية Escudero أى تابع الفارس

عن Voc (دوزى ج ١ ص ٢٥) وربما كانت فنيّر تصغير فنار بمعنى مصباح .

(٢٥٦) مد : . . . خضر . . . الحمار . - ق : ارحمنى خضر . . . س : ارحمنى خضر .

(٢٥٧) ق : ارحمنى وارحم .

(٢٥٨) س : الشراير . ع : فى ذا السرير ، هما تصغير حمار وشر - والشر هنا بمعنى العراك أو

الحصام وهى كذلك بين المغاربة .

(٢٥٩) س : سبع . ع : شيع - ب : شيعوا .

(٢٦٠) ع : القلق - والقلق هو السلحفاة البحرية - انظر : ألفاظ مغربية .

(٢٦٢) ع : قلت . . . لذبت .

(٢٦٣) ق ، س : آخر لقمة عجين .

(٢٦٤) مد : زريب (بتشديد الياء فقط) - والظاهر أنها أسماء أصوات .

(٢٦٥) س : أعاديك - والعرام أى الشجعان - انظر ابن شنب ٣٩/١ .

(٢٦٧) ق ، س : (بالى) بدل (يا على) .

وهذا كقول الشاعر :
وقد طوّفت في الآفاق حتى رضيت من الغنيمة بالإياب

حرف الباء

- ٢٦٨ - بحال من مضالٍ ماشط وأصاب حمّام .
٢٦٩ - بحال غازي لا ينكر ولا يعطيك .
٢٧٠ - بحال سوق بلش فاهبط .
٢٧١ - بحال بندق أكبر من الذي عمّال .
٢٧٢ - بحال موج إذا أراد يجوط يجوط وإذا أراد يمو يمو .
وهذا كقول الشاعر :
فإذا ما أردت كنت رشاءً وإذا ما أردت كنت قليبا
٢٧٣ - بحال رخام يسكت عام ويقول نَحْرا .
٢٧٤ - بحال يد كيّسوس اجعل من فوق يهبط من أسفل .
٢٧٥ - بحال فخّاران معيّوب زوج في واحد .
٢٧٦ - بحال امشاط يتضارب طول النهار ويبيت الليل معتنين .
٢٧٧ - بحال من سَعَمًا واهترق ل .
٢٧٨ - بحال فاس يخدم باللقمة .
٢٧٩ - بحال اسبّر نَجّ في فجّ .

- (٢٦٨) ماشط جاءت في Voc بمعنى مشط وكذلك بمعنى شقة (من ثياب) - ولفظ بحال أى شبيه .
(٢٦٩) ع : لا يشررك .
(٢٧١) س : فندق - وجاء في Voc بندق بمعنى حزمة (ص ٣٨٥) .
(٢٧٣) ب : رخم .
(٢٧٤) ع : بحال بوكيوس ارجع . . . مد : كيوس - ولم أجد تفسيراً .
(٢٧٦) سقط من س ، ق لفظ (يتضارب) : ع : مشاط يتقارب طول . . . معتنين - ب : مشاط متعنتين - والمراد أمشاط أنوال الغزل غالباً .
(٢٧٧) ق ، س : واهترق .
(٢٧٨) ب : فس - هل يريد أهل فاس ؟
(٢٧٩) ب : الجيم مشددة في الموضعين ومفتوحة والاسبّر نج نبات يؤكل انظر دوزي ج ١ ص ٢٢

- ٢٨٠ - بحال خروف جنّان .
٢٨١ - بحال فرس القيوفى أول خرجتُ اش يعجبك وما مضى يخلى .
٢٨٢ - بحال ميّز غماراً نغمى في كدّى .
٢٨٣ - بحال فترّوج يذّن واش يُصلى .
٢٨٤ - بحال عرس إبليس يسمع واش يرى .
٢٨٥ - بحال شرطى ياكل معك ويكسر الصّحفا في راسك .
٢٨٦ - بحال قنديل يضى للناس ويحراق روح .
وهذا كقول الشاعر :

كمرضعة أولاد أخرى وضيعت بنى بطنها هذا الضلال عن الرشدا
ويشبه أيضاً قول أبى فراس :
وأظماً حتى تتروى الأرض والقنا وأسغب حتى يشيع الذئب والنسر

- ٢٨٧ - بحال صياح بليل عمد ولا من يخرج .
٢٨٨ - بحال أعمى لا أندران مذرى .
٢٨٩ - بحال عجوز لقول الباطل .
٢٩٠ - بحال شقرا اكن اش تتكلم تهز راسك .
٢٩١ - بحال قفة بنى تصل للسقف وترجع .

- (٢٨١) س : فروس القيوى .
(٢٨٢) مد : بحال اميز - وغماره قبيلة مغربية - والكدية ما ارتفع من الأرض (انظر دوزي)
والمعنى غير واضح .
(٢٨٣) مد : يزّن - ب : يؤذن وش .
(٢٨٤) مد : عوس . س : عدس .
(٢٨٥) مد : يكل ماعك - ب : الصفحة .
(٢٨٦) س : ويحرق . البيت : هذى الضلال - ب : يضو . . يحرق .
(٢٨٧) ب ، مد : صيح . ع ، س : عمر .
(٢٨٨) س : لا ندر أن مدرى . والأندر هو بيدر القمح
(٢٩٠) الغالب أنه يريد شقراق اسم طائر (دوزي) تحت شرقق - أما شقرا فجاءت في ابن
قزمان مرادفة لعصا (زجل ٨٦) وجاءت مقابلة للفظ الإسباني Suegra أى حمة الرجل .
(٢٩١) ق ربما : بنلى . س : توصل ، ولعل بنى هى بناء .

- ٢٩٢ — بحال فرس سلطان مليح وعافل .
 ٢٩٣ — بحال حانوت فخار فاليسيس فالولج .
 ٢٩٤ — بحال برغوت الأكل والكفن .
 ٢٩٥ — بحال رجا ابزازر يدور على الشميل .
 ٢٩٦ — بحال يهودى فى غضب الله .
 ٢٩٧ — بحال محروم فى مال .
 ٢٩٨ — بحال تسقيف ابن قحافة لفردى .
 ٢٩٩ — بحال شريط تكسى بالنهار وتعزى بالليل .
 ٣٠٠ — بحال شمس فخذق .
 ٣٠١ — بحال بلوط زوال الشيشى وارم فى النار .
 ٣٠٢ — بحال بقر الجاموس القرن والحفى والرقاد فى المي .
 ٣٠٣ — بحال طيزفين فرد اذن وميئة قرن .
 ٣٠٤ — بحال من يرقص ربيب كبر أو فلى كبر .
 ٣٠٥ — بحال سوس يكل واش يشروب .
 ٣٠٦ — بحال عزى فى حبس .

(٢٩٢) س : السلطان .

(٢٩٣) ب ، مد : فاليسس فالوج — والبساس (ثم الإمالة) هى القصرية للبول (دوزى نقلا عن Voc ، Alc ج ١ ص ٥٢) والولج أى الولوج أو الوج بمعنى الوجه .

(٢٩٤) س : برغوت الأكل والفرك والكفن وربما كان برغوت هو رسم برغواطة — قبيلة مغربية .

(٢٩٥) س : أرحا بزازر — ب : الشمال .

(٢٩٨) لم أجد حلا .

(٢٩٩) لعلها آلة موسيقية .

(٣٠٠) ب : فى .

(٣٠١) ع ، ب : زول — ب : الشاشية .

(٣٠٢) س : بقرى . . . الحفا — ب : الماء .

(٣٠٣) ب : وميت ، ولم أجد لفظ طيزفين .

(٣٠٤) ق ، س : أوغل كبير .

(٣٠٥) ب ، مد : وش يشرب .

(٣٠٦) ب : عرى .

- ٣٠٧ — بحال فسيس فى جنين .
 ٣٠٨ — بحال غريبيل شدى وشاعر .
 ٣٠٩ — بحال جمر عود راسه فى الحرا وذنبه مرفوع .
 ٣١٠ — بحال قط باخراص .
 ٣١١ — بحال خابية وتارى ومصارن .
 ٣١٢ — بحال قنبر الحوا والفسرح .

فصل

٣١٣ — بيدم تتقنع العمش يفترق سوق الغزل .

وهذا كقول الشاعر :

لا أمل مسعف ولا عمل ونحن فى ذا والموت قد حصلا

٣١٤ — بيدم التمع حصى الرامى أخذ الحصن .

٣١٥ — بيدم يحى الترياق من بيت المقدس يذهب صحب الوجع .

٣١٦ — بيدم تمتد مري يرقد . . . جوان .

فصل

٣١٧ — برور الشيخ بيد .

(٣٠٧) الفساسة هو الجمران (دوزى) يقابل فى الفصحى فاسية وفاسياء — وربما كانت جنين تصغير جنة أى بستان .

(٣٠٨) جاء فى Voc الغربال لطائر كالصقر (دوزى ج ٢ ص ٢٠٥) ؟

(٣١٠) مد : قطا — والأخراص هى الأقراط .

(٣١١) س ، ب : خبيه . ق ، س : وترى ، والطرمة فى العربية الكاثون وجاءت ترممة عند دوزى بمعنى الدبر (السرمة) .

(٣١٢) س : الفرج : فى هامش (ق) : هو الجنبى ، والقنبرا آلة موسيقية كالربابة أى خاوية الخوف .

(٣١٣) ب ، مد : (ينطق) مكان (يفترق) . ع : (أقل) مكان (أمل) ولم يرد المثل فى ق .

(٣١٤) س : حسد — واتفق أى لبس الخذاء (دوزى ج ٢ ص ٥٥١ وحى أى حسين علم —

ويهم هى بيما ، أى قبل أن .

(٣١٥) ب : صاحب .

(٣١٦) مد : مري تمتد — ب : مريه .

وهذا كقول زهير :

ومن يجعل المعروف من دون عرضه يفقره ومن لا يتق الشتم يشتم

٣١٨ - بين الأخ والخال يمضى الابنه خسارا .

٣١٩ - بُل صافٍ وادخل اصبعك في عين الحكيم .

٣٢٠ - بالكيل الذي تُكيّل يكيّل لك .

٣٢١ - بيع القط باليد فالذنب .

٣٢٢ - بدلة لون أحسن من معسل

٣٢٣ - بنخالتنا نسست غنوّ عن درمك جارتنا .

٣٢٤ - بين أخذ الدك وإطلاق ينكسر ساق .

٣٢٥ - برج أبو دلامه كل حمامة ان نقرا إليه تطرق .

٣٢٦ - بالطول يتمشى المبطول .

٣٢٧ - بنيان العمالق بالخر والطوح .

٣٢٨ - بدّل جنب تصب راح .

٣٢٩ - بيدق حاشي خير من لا شي

٣٣٠ - بطن يدل أي صنّيع تشكّل .

٣٣١ - بشّ لك قتل بكل شي .

٣٣٢ - بالجديد يغنى .

(٣١٨) المثل ليس في (ع) .

(٣١٩) ب : اصبعك .

(٣٢١) تحتل في (ق) : بالليل .

(٣٢٢) ب : بدلة - والمعسل لون (ابن قزمان - زجل ٢٨ - وأظنه يريد ببدة لون أي زوال

اللون الأصلي في Voc ص ١٧٥ (نبدل اللون بمعنى تغييره)

(٣٢٣) ب : جارق - والدركم الدقيق الجيد .

(٣٢٤) مد : الديك .

(٣٢٥) لفظ (حمامه) سقط من س ، ق . والمثل ليس في ع . وفي ب : بودلامه

(٣٢٧) س : والطوح ، والطوجة هي الخلفاء في Voc (دوزى ج ٢ ص ٦٦) .

(٣٢٨) ب : جانب .

(٣٣٠) ليس في (ع) .

(٣٣١) ب ، مد : قال .

٣٣٣ - برطل في فلك أحسن من مي في كملك .

٣٣٤ - بشهوة للموت أصبح في المقابر .

٣٣٥ - برج حمّام أبيض من برّا أسود من داخل .

حرف التاء

٣٣٦ - تحلق ابن بياضة تقع سرّي فالحنقين .

٣٣٧ - تربية الحبس لا أدب ولا شاكل .

٣٣٨ - تعرف الخيل ركّابه .

٣٣٩ - تاجر بلا قطاع قليل الخروج .

٣٤٠ - ترد أمّ حكم إلى استنجيت بيد المهريز .

٣٤١ - تبين الواضح فاضح .

٣٤٢ - تحليق للجنة خير من القصود للنار .

٣٤٣ - تنظيم قناوه ، جوهره ووقنه .

٣٤٤ - تنبرت مرّ ماد اطم من فسوة مجذّم .

(٣٣٣) ق ، س : من مي ذهب - والبرطل العصفور .

(٣٣٤) ب : بشهوت .

(٣٣٦) ب : تخلقه . مد : تحلقه . ع : تحليقت في الحنقين . س : فالحنقين

- نسخة مدريد جعلته مثلين الخناقين . هم السماكون - وسوق الخناقين هو سوق السمك كذا في Voc - وربما أراد عقد حلقة ؟

(٣٣٧) س : شكل - ب : الحبص .

(٣٣٨) ب : ركابها .

(٣٤٠) رسم أول كلمة منه في (ق) تدذ . وفي (مد) : تشدد وفي (ب) تشذ المهزار -

س ، ب : استنجت - والمثل ساقط من (ع) .

(٣٤١) س : المقصود .

(٣٤٢) سقطت لفظ (من) من ب .

(٣٤٣) ع : جناوه . ق : فوقنة . والقوقنة هي القوقعة (دوزى) وقناوه أهل غانا ، يريد تنظيم

العقد .

(٣٤٤) ب : تنيرة أعظم مجذوم - س : رماد - ع : تنبيرت

- ٣٤٥ - تد تكسب عدو ضريل سيرة واقطعها لوا .
 ٣٤٦ - تد تريح لا تفتح .
 ٣٤٧ - تد تعيش كثير لا تطلع ثمار ولا تهبط في بير .

حرف الثاء

- ٣٤٨ - ثوبى فالعنى من اماره الحمق .
 ٣٤٩ - ثوب العير لا يدوم ولا يد فى .
 ٣٥٠ - ثوب العير قصير .
 ٣٥١ - ثما وديش ذل بلا طعم (؟) .

حرف الجيم

- ٣٥٢ - جى يدعى لرب حرق الفروج فى عين .
 وهذا كقول الشاعر :

إذا كان غير الله للمرء عدة أتته الرزايا من وجوه القوائد

- ٣٥٣ - جى يعمل حسنه خرجت لو سيئة .
 ويشبه هذا قول الشاعر :

إذا لم يرزق الإنسان بختا فما حسناته إلا ذنوب

(٣٤٥) مد : واقطعوا . ع : تريد . . . صريل ق : وانقطعوا - فى أمثال (وستر مارك)
 سائسة واقطع له عدو ترجع له (رقم ٩٨٠) ومعناه عوده على شيء ثم أقطع العادة يرجع عدوا لك .
 وأظن أن مثلنا مطابق لهذا - فتكون (صريل) أى عوده .

(٣٤٦) ع : تريد .

(٣٤٧) ع : تر تعيش . س : فى البير .

(٣٤٨) ق : بالعنى .

(٣٤٩) مد : العيرا ، نص ل « ثوب العيرة لا يدق لابسه ، وإن أدفاه لا يدوم له » .

(٣٥١) س - ثمار ديش - ب : طعام .

(٣٥٢) مد : خرق - ب : جا .

(٣٥٣) مد : حسانه - ب : جا .

- ٣٥٤ - جى يعمل حكمه عمل نقمه .
 ٣٥٥ - جى يفسو عمل بو .

فصل

- ٣٥٦ - جلسه خير من أكله .
 ٣٥٧ - جخذون حدرؤ يسبح بالخرا فى فم .
 ٣٥٨ - جول بجول للشرق أولا .
 ٣٥٩ - جوع ان تهداد بشابع لا عليك من .
 ٣٦٠ - جواب ابنا القحبات السكوت .

قال الشاعر :

إذا نطق السفية فلا تجبه . . فخير من إجابته السكوت

- ٣٦١ - جراد فى يدك أحسن من برطال يطير .
 ٣٦٢ - جويجل منصور تسمع من وراء السور .
 ٣٦٣ - جوزنى ذا الخندق واذبحنى فى آخر .
 ٣٦٤ - جنيزت يهودى الجرى والسكوت .
 ٣٦٥ - جن رحا أسود مغبر .
 ٣٦٦ - جمل بدرهم واين الدرهم .

(٣٥٥) ب : جا يعمل فسو . . .

(٣٥٦) مد : أخير .

(٣٥٧) ق : جندون - والجخذون معناها الضفدع (دوزى عن Voc) وحدرؤ هو نهر غرناطة .

(٣٥٨) مد : أول . س : حول بجول . ع : جول بجول .

(٣٥٩) س : يسابع .

(٣٦٠) فى هامش (ق) بيت آخر هو

سكت عن السفينه فظن أنى عجزت عن الجواب وما عجزت

(٣٦١) ب ، مد : برطل .

(٣٦٢) ساق لمن (ع) . س : جويجل - يريد تهاوس - انظر المثل السابق ٢٠٠ .

(٣٦٥) ع : جا أسود - ب : جو (؟)

حرف الحاء

- ٣٦٧ - حاجة بقطاع يهودى يقضيها .
 ٣٦٨ - حاجة ان لا يدريها جارك فاضل هي صاف .
 ٣٦٩ - حكم العزيز .
 ٣٧٠ - حديث ان شاط في حاجة يسيره .
 ٣٧١ - حسب ذبورى لا قر ولا غسل .
 وهذا كقول الشاعر :

هو الكشوتُ فلا أصل ولا ورق ولا نعيم ولا ظل ولا ثَمَرُ

- ٣٧٢ - حوت الشمال اش لو شوكة .
 ٣٧٣ - حزن الجماعة فرح .
 وهذا كقول الخنساء :
 ولولا كثرة الباكين حولي على إخوانهم لقتلت نفسي
 ٣٧٤ - حمار بحمار أحسن إلى يدل الدار .
 ٣٧٥ - حبلت الرقيقة وجدت السبيل .
 ٣٧٦ - حقنا أش نصلو لو نطلبوا عيار الوزانة .
 ٣٧٧ - حمورا فالوجه ولا تخم فالقلب .

(٣٦٧) ب : حاج - ل : برهن .

(٣٦٨) ب : فضل هي : صاف (كذا) .

(٣٧٠) الشاط أى الطويل .

(٣٧١) س : حسب ذبورى - ب : ذبورى - والقر هو الشمع (دوزى) - مادة - قير) .

(٣٧٢) ب ، مد : الشمال - وحوت الشمال مجموعة من الكواكب .

(٣٧٤) عبارة ل « . . . أحسنهم الذى يعرف الدار » .

(٣٧٥) ب ، س : الدقيقة - ق : حيلة ضبط (وجدت) عن ق وحدها . ولعل الصواب

تسكين التاء وفتح الدال ليعود الضمير على الرقيقة أى العبد .

(٣٧٦) س : غبار - ق : عيار .

(٣٧٧) عبارة ل : حمرة في الوجه تزوك ولا غصة في القلب تبقى .

حرف الخاء

- ٣٧٨ - خذ من الموقف ورد مشرف .
 ٣٧٩ - خذ السارق قبل أن يأخذك .
 ٣٨٠ - خذ فالأحمر خذ فالأصفر .
 ٣٨١ - خذ من يد وبقط في الحيط .
 ٣٨٢ - خوذ بالموت حتى يرضى بالحمى .
 ٣٨٣ - خذ واش تجعل .
 قال المعري :

إذا ما النار لم تطعم ضراماً فأوشك أن تمر بها رماداً

- ٣٨٤ - خرج الفذق أكبر من الرقاع .
 ٣٨٥ - خرج خروج الوبر من العجين .
 ٣٨٦ - خرجت الشبعم في العرق .
 ٣٨٧ - خرج خروج خضرى اصباح فاست يجرى .
 ٣٨٨ - خبزاً لس لك داع يحترق .
 ٣٨٩ - خبز المقيت مرقى يكل .
 ٣٩٠ - خبز أرملة واحدا وصغيرا .
 ٣٩١ - خلى جسدى وجدك وارجع بلخدى وجلدك .
 ٣٩٢ - خل من قل خيسر فالناس غيسر .

(٣٧٨) ب : المشرف .

(٣٨١) ع : ولقط - وبقط بمعنى لصق (دوزى) .

(٣٨٢) ب ، س : خذ .

(٣٨٣) س : تعجل . ب ، مد ، ع : ولش .

(٣٨٤) أى الفتق .

(٣٨٧) ع : حصري - ب : فاسط والعزو يجرى .

(٣٨٨) س - خبز الشرك . ع : خبز الشر . ق : خبرا - ب : لش . . . دع

(٣٨٩) ع : مرتين - والمقيت هو البخيل عن Voc و Ale (دوزى : مقت)

(٣٩٠) ب : وحد .

- ٣٩٣ - خير السلع ما عجب للمشري .
 ٣٩٤ - خبطنهم على البول خروا .
 ٣٩٥ - خفة عليلش التي استقى لأم بالدرج وثني بالغرفة .
 ٣٩٦ - خادم شنوخ شاق ملعون .
 ٣٩٧ - خليفة موسى العطار ماعك حنه قال ماع علة .
 ٣٩٨ - خير الخير عاجل .
 قال الشاعر :
 خذوا ما أتاكم به وأعدروا فإن الغنيمة في العاجل

حرف الدال

- ٣٩٩ - دقم وشفقي مقادهم لي .
 ٤٠٠ - دقم دوة الحبس .
 ٤٠١ - دخلنيهم اخرجونا ارمينا عليهم جردونا .
 ٤٠٢ - دع النيس يصير اكديس .
 ٤٠٣ - دنيا بلا أكل أخرى أحسن منها .
 ٤٠٤ - در دورا وارجع لقورا .

(٣٩٣) س : المشري .

- (٣٩٣) بعد هذا المثل في ب : خطفني صباغ ما عجب للمشري - وجاءت الجملة الأولى في (مد)
 (٣٩٥) ق ، س : خفت إلى - لم ترد في (ب) - س : اسقا - ق : لاح .
 (٣٩٦) س : شوع - وشنوخ معبد اليهود في اللغة الإسبانية .
 (٣٩٧) ب : لم يرد فيها (حنه) وسمت خليقت
 (٣٩٩) ع : سبتي - س ، ق : مقادهم . والدقم هو النقم - انظر ألفاظ مغربية .
 (٤٠٠) ع : درة - أي دواؤه .
 (٤٠١) ب : دخلناهم - أرمينا عليهم أي كسوناهم .
 (٤٠٢) ع : كديس .
 (٤٠٣) مد : آخر - ب : آخر .
 (٤٠٤) ع : للعورا . مد : لقورا . قورة بمعنى خندق في Voc .

حرف الذال

- ٤٠٥ - ذيب التهمت الجدة لشقّب أذنيها .
 وهذا كقول المعري :
 أبعد حول تناجي النفس ناجية هلا ونحن على عشرين من العشر
 ٤٠٦ - ذيب عول انبهك الطوس .
 ٤٠٧ - ذكروا الأواني قام البسيس قال ترافي .
 ٤٠٨ - ذكرت المدون قامت اللقون .
 ٤٠٩ - ذا الجواجل على برغات هييت .

حرف الراء

- ٤١٠ - راس بلا خرب قراع أحسن من .
 ٤١١ - راس بلا عيني ما يسوى حبتى .
 ٤١٢ - رجع حسن كما كان .
 ٤١٣ - رجع الخرا لجراه والعبد لمولاه .
 ٤١٤ - رى عيشه التي باعت فسد ينة بسببول .
 ٤١٥ - رى قحبة ان سكرانه طرفه محلول وسطه مبلول .

- (٤٠٥) ق ، س : التهمة - وذيب هي ذاب أي الآن (انظر ألفاظ مغربية) والتهمت ذكرت .
 (٤٠٦) يريد الطاوس .
 (٤٠٧) ع : البتيس ، ب : البس انظر المثل ٢٩٣ .
 (٤٠٨) ق ، س : المدن . اللقن .
 (٤٠٩) البرغات أي النعل وقد صارت في الإسبانية Alpagata
 (٤١٠) ق : من (يكسر الميم) - ب : خرب - الهدمش : حرف . . . أقرع - وعباره ل (رأس
 بلا حيلة فيه القطع أولى به) والخربه هي عند Aic الحيلة ، ويريد بالقراع القرعة (الثمره) . والمثل جاء
 نظيره عند ابن شنب ج ٣ ص ١٦٣ .
 (٤١١) ع : عيتين . . حبتين - ب : يسوا .
 (٤١٣) ع : الما .
 (٤١٤) ع : عيشة . هامش (مد) إزاء (رى كلمة (زرع) - أي فدانها بضمن ما فيه من
 قمح . ورى هي رأى .
 (٤١٥) مد : مخلول . ع : نجبه طرفها .

- ٤١٦ - رضى الشرطى بالشَّرْطَنَة وم يرضى بالبرصنه (؟)
 ٤١٧ - ركض الحمار ومات .
 ٤١٨ - رخيص ه كمر القراع بموت الفار .
 ٤١٩ - رحم الله ذيك الحمير إلتى كيخرا الانجاص .

حرف الزاى

- ٤٢٠ - زيد للمليح مرود ويتقد .
 ٤٢١ - زيد للطين بله .
 ٤٢٢ - زاد الله للكُدُس كُدَّيس .
 ٤٢٣ - زياد للقراح قطاعة البراح .
 ٤٢٤ - زقى مقلى اش تقم خدمتى بأكلى .
 ٤٢٥ - زبَّلين اخشارش أربعة على مناقش .
 ٤٢٦ - زواج أهل بسطه بالجبال بالأرقاب .
 ٤٢٧ - زوج مباطل يغلب لواحد صحيح .
 ٤٢٨ - زوجنى واضمن لى بخت .

(٤١٦) ب ، ع : وما يرضى . س : ويرضى .

(٤١٨) ب : القرع .

(٤١٩) ع : النجاص - ب : ذاك . . . يخرا - الانجاص هى الكثرى - وجاء عند ابن قزمان ما صحته « قد عقر بعد ذاك الكلب الذى كبخر الانجاص » زجل ٨٩ - والظاهر أنها إشارة إلى أسطورة .

(٤٢٠) مد ، ع : زد . . . وتقد - ب : زد . . . ويتعد .

(٤٢١) ب ، مد ، ع : زد .

(٤٢٢) س : للكديس كديش .

(٤٢٣) س : اللداح .

(٤٢٤) ع : مغل . . اش تقل - س : تقع .

(٤٢٥) مد : . . ارجع على مناقش - ب : أخشاش ربعة - والمنقاش أى المجرفة (دوزى

نقش) ويظهر أن اخشارش قرية .

(٤٢٦) جمع Voc رقبه على أرقاب - انظر دوزى مادة رقب .

(٤٢٧) ع : يفلبوا .

(٤٢٨) ع : بختى .

- ٤٢٩ - زجة نافذة خير من سقام ان طويل .
 ٤٣٠ - زبل حراز لا للجنان ولا للفدان .
 ٤٣١ - زبر الطرار يلثم لروح .
 ٤٣٢ - زُر النُقَيْلَه فالقَيْلَه .
 ٤٣٣ - زامر قرى لش يلهى .

وهذا كقول الشاعر :

واطوا المراحل عن أرض مُهان بها فالمندل الرطب فى أوطانه حطب

حرف السين

- ٤٣٤ - سؤد باخفاف من الخلاف .
 ٤٣٥ - سود زنت معز فست .
 ٤٣٦ - سلامة القدر لشي محمودا .

وهذا كقول الشاعر :

ومن تعرض للغريان يزجرها على سلامته لا بد مشوم

٤٣٧ - سلامة الفنع لا تضر ولا تنفع (؟)

٤٣٨ - سبع اخرا على شربيل مرتاين وقالوا لداه على العزبه (؟)

٤٣٩ - سليخة ودم وزيل الهم .

(٤٢٩) ب ، ق ، س : نافذه . . . ع : زوجه .

(٤٣٠) س : خراز .

(٤٣١) س : زو - ب : زر - وزر بمعنى اضرب ومن معانى الطرار العازف على الطنبور

دوزى عن Alc

(٤٣٣) ق : قريا .

(٤٣٥) ب : معزى .

(٤٣٦) ع : شيء محمود .

(٤٣٧) ق : سلمت . . ينفع .

(٤٣٨) ع : العزب ب : أواه (أراه) عن الغرقة (الغربه) و (اخرا) يشمل فى الرسم (اخوا)

ومن معانى شربيل نعل للنساء (دوزى) .

(٤٣٩) ق : س : (ويل) مكان (وزيل) .

- ٤٤٠ - سَوِّمُ سُوَّ عَدَاوَا .
 ٤٤١ - سَارِقٌ وَيَبْغِضُ الْمَرَّاق .
 قال أبو الأسود الدؤلي :
 لا تنه عن خلق وتأتى مثله عار عليك إذا فعلت عظيم
 ٤٤٢ - سَعْدٌ يَزْوِي حَرَّكَ يَزْوِي .
 ٤٤٣ - سَلَامٌ عَلَيْكَ قَالَ يَجِيءُكَ فِي خَدَّيْكَ .
 ٤٤٤ - سَفَرُ فَالْشَّتَا نَقِيْمَةُ الْأَعْدَاءِ .
 ٤٤٥ - سَكِينٌ حَلَوِي لَيْتَنِي قَاطِعٌ .
 ٤٤٦ - سَخِرَ الْعَاجِزُ يَرْجِعُ كَاهِنٌ .
 ٤٤٧ - سَيْفٌ يَنْتَبِرُ يَبْرُقُ وَشَقِيقُ يَنْقَطِعُ .
 ٤٤٨ - سُوَّةٌ أَلَمَ تَضْرَأُ .
 ٤٤٩ - سِرَاوِلُ يَجِيْهَا الْحَالُ صَعْبٌ .
 وهذا كقول الشاعر :
 وما كنتم عودتم الصب جفوة وصعب على الإنسان ما لم يعود

حرف الشين

- ٤٥٠ - شَيْخُ الْخَنَاقِيْنَ أَكْبَرُهُمْ أَحْمَقُهُمْ .
 ٤٥١ - شَيُوخٌ بِجَايِهِ يَجْنُ وَلَشْ يَرْحَامُ .
 ٤٥٢ - شَرَا الْجَبِيْنَ فَالْمَرَا حِلُّ سَعِيهِ .

- (٤٤٠) ب : سوء عداوة - وأظنه الفعل سوى أى أنتج .
 (٤٤١) س : ويبغض السارق .
 (٤٤٢) ب ، ع : يزوي حرك .
 (٤٤٥) ق ، س : ساكن بدل (سكين) .
 (٤٤٧ ، ٤٤٨) لم يردا في ع - وينبر هو شهر يناير .
 (٤٥٠) س : اكبرهم - رواية ل : شيخ المضاربين أكبرهم حمقاً .
 (٤٥١) ق : نجاية . مد : ولا يرحم . س : تحتل (يجير) .
 (٤٥٢) ق ، س : شري . س : سيعه .

- ٤٥٣ - شَرَى فُقِيهِ طَيْبٌ وَرَخِيصٌ وَمَوْصِلٌ لِلدَّارِ .
 ٤٥٤ - شَغَلَ الْعَكْرَكَ لَا يَعْجِبُكَ وَلَا يَمْرُكُ .
 ٤٥٥ - شَوْكُهُ مَعَ عُرُوجِهِ يَجِيْ مِنْهَا بَطْلَانٌ .
 ٤٥٦ - شَمْسُ اللَّهِ أَكْثَرُ مِنْ شَقَاقِ الْقَصَّارِيْنَ .
 ٤٥٧ - شَقْفُهُ بَلَقْفُهُ .
 ٤٥٨ - شَوَارٌ دَجِيْجُهُ شَقْفٌ وَخَرَابُهُ .
 ٤٥٩ - شَرِبَ الْخَلَّ وَلَا الْعَطَالَةَ .
 ٤٦٠ - شَرِبَ الدُّوَيْبُ يَعْكُرُ الْمِيَّ .
 ٤٦١ - شَرَارٌ تَحْرُقُ بِلَادٌ .
 ٤٦٢ - شَحْمٌ قَرْدٌ لَا يَكُلُ وَلَا يَدُهْنُ بِهِ .
 ٤٦٣ - شَجَرَةُ ابْلِشْ كُلِّ مَنْ جِيْ يَعلقُ مُزَيَّوْدٌ .

حرف الصاد

- ٤٦٤ - صَفَا مَا طَبِخَ .
 ٤٦٥ - صَفَا عَرَسٌ سَلِيْمُنْ مِنْ لَوْ يَسْعَى يَسْعَى .
 ٤٦٦ - صَفَا حَبِيْ مِنْ عَتَابٍ .

- (٤٥٣) مد : اشرا .
 (٤٥٤) ع : شرا .
 (٤٥٦) مد : شقق - وفي ل : شعاع بدل شقاق .
 (٤٥٨) ب : وخزاه .
 (٤٥٩) عبارة ل : شرب الخل خير من البطالة .
 (٤٦٠) ب ، مد : شر الدويب . والمثل ليس في ع . ورواية ل : شر الدواب ما بقي على المعالف وعكر الماء .
 (٤٦٢) ب ، ع : يوكل .
 (٤٦٣) مد : يجي - ب : جا . . مزويد في ل : شجرة إبليس كل من جاء إليها علق جرابه .
 (٤٦٤) ق : طبخ .

فصل

- ٤٦٧ - صاحب بخسارا عدو أحسن من .
 ٤٦٨ - صاحب مدينة فتشني عندك أحد .
 ٤٦٩ - صاحب الدابة أولى بمقدمه .
 ٤٧٠ - صاحب الحاجة أعمى .

قال الشاعر :

صاحب الحاجة أعمى لا يرى إلا قضاها

فصل

- ٤٧١ - صحبت الاسيود يشجعني برق عين وفزعني .
 ٤٧٢ - صاعب هو الأكل حتى يبتدى .
 ٤٧٣ - صدف خير من وعد .
 ٤٧٤ - صاحب العمش للمرعى .
 ٤٧٥ - صار البير يعير للمهريز يقل مريا محفور .

قال المعري :

إذا وصف الطائي بالبخل مادرٌ وعير قُسا بالفهاهة باقل
 وقال السها للشمس أنت خفية وقال الدجى يا صبح لوزك حائل

حرف الضاد

- ٤٧٦ - ضريت الحبيب محبة ولو كينت بمرزب .

(٤٦٧) ق ، س : بخسار - ب : يخسر .

(٤٦٨) س : حد .

(٤٦٩) ق : الدبه - ب : بمقدمها .

(٤٧١) ع : صمت - س : صحبة - ق : صحت - ب : عينوا .

(٤٧٢) ن في ع - ب : صعب - س ، ق : يفتدى .

(٤٧٣) ع : صدق . س : صرف .

(٤٧٤) ب ، ع : صباح .

(٤٧٥) ب : للمهاز .

(٤٧٦) ب ، ع : ولو كانت . س : . . . بارزب - ب : بمرزبة .

- ٤٧٧ - ضربه في جنب غيرك أو في الحيط سوى .
 ٤٧٨ - ضرى هي الصخرا بالقصارا .
 ٤٧٩ - ضبة صالح الى حملت الناس فالسيل .
 ٤٨٠ - ضرت لكم اغفرو لي

حرف الطاء

- ٤٨١ - طلع الريح من شرنده (؟) .
 ٤٨٢ - طلع في قصيبه سنبل .
 ٤٨٣ - طلع لو الشرق من الغرب .
 ٤٨٤ - طير عين وادهن لو بشحيمة .
 ٤٨٥ - طالع البكور أسود مخطط .
 ٤٨٦ - طار طيرك وخاذ غيرك .
 ٤٨٧ - طربتنا فرحناك .
 ٤٨٨ - طاق طاق أحسن من سلام عليك .
 ٤٨٩ - طجون أحسن من الجوع .
 وهذا كقول أبي نواس :

لقد قنعوا بعدى من القطر بالندى
 ومن لم يجد إلا القنوع تقنعا

حرف الظاء

- ٤٩٠ - ظني به صيد وه قيد .
 ٤٩١ - ظني متجر وه فالرسميل ينقر .

(٤٧٧) س : غير أوفى الحائط - ب : سوا .

(٤٧٨) ع : ضرى عن . . - ب : ضاربه . . - س : القطار - ق : القطارا .

(٤٧٩) ق ، س : حالت .

(٤٨١) س : شردنه .

(٤٨٣) مد : ل - ب : لوا .

(٤٨٤) مد : ادهون - س : بشحية .

(٤٨٦) س : وناد - ب : وأخذ .

(٤٩١) ع : فتحروه . . . ينقر وه .

- ٤٩٢ — ظالم أو مظلوم مع متاعك تقوم .
 ٤٩٣ — ظالم بظالم البادي أظلم .
 ٤٩٤ — ظهر الفساد بذنوب العباد .
 ٤٩٥ — ظلام الليل يستر الويل .
 ٤٩٦ — ظلمة الهم اش تضي بقنديل .

حرف العين

- ٤٩٧ — عاد الفاخر لدّ أخيل .
 ٤٩٨ — عدّ يحيى من موسى رجل .
 ٤٩٩ — على ساحل كسيك تمد رجليك .
 ٥٠٠ — على وجه البهيمة تميز زبده .
 ٥٠١ — على فرد است نبول .
 ٥٠٢ — عيشته أش معه ما تعلق على الجرين تصدّق .
 ٥٠٣ — عيشته تعطي متاعه من يمناعه .
 ٥٠٤ — عينين ضراط في حميم (؟) .
 ٥٠٥ — عيني واش بككم .
 ٥٠٦ — عين الّا يرا قلب ان لا يوجاع .
 ٥٠٧ — عنب السبيكة أسود وبارد .

(٤٩٣) ب ظلم بظلم ...

- (٤٩٧) س : الفاخر — ب : للدّاخل . وحرف العين بكامله ليس في نسخة (ع) .
 (٤٩٨) س : عدّ يحيى — ب : عاد .
 (٤٩٩) س : كسيك — ب : على حال كسيك — ل : قدر كسيك .
 (٥٠١) ب : اسط .
 (٥٠٢) ب ، س : تعلق — ب : الجيران .
 (٥٠٣) ب : متاعها . . . يمناعها .
 (٥٠٤) ب : حمام (بتشديد الميم) .
 (٥٠٥) ب : وش ق ، س : راش (واش ؟) .
 (٥٠٦) ب : عين لا ترى قلب لا يوجع .
 (٥٠٧) السبيكة موضع في مدينة غرناطة .

- ٥٠٨ — عنب الغروس أبيض مسّوس .
 ٥٠٩ — علش خطبوه قال هم يدروا .
 ٥١٠ — عزّك الرايس وعطّك دويرا فاخشارش .
 ٥١١ — عجمية مرتين أخذ الجوع أكله (؟) .
 ٥١٢ — عيبك يا وليّ رده على .
 ٥١٣ — عش نهار تسمع خبّر .
 ٥١٤ — عله من الحكنة وأخرى من الجرى .
 وهذا كقول الشاعر :

فيبكى إن نأوا شوقاً إليهم ويبكى إن دنوا خوف الفراق

- ٥١٥ — عريان يسجى ورّا مجرّد .
 ٥١٦ — عزّة الزمار ، يمشوا ركباً يحوا على ساقينهم .
 ٥١٧ — عنكبوت يلعب ركّض .
 ٥١٨ — عرضت الجوهر على البصّالين قالوا عندنا ما هو أجل وانتن .
 ٥١٩ — عود البرقوق أسود معقد .
 ٥٢٠ — عند البطون تذهب العقول .
 ٥٢١ — عدّ سبع أضالع وانحر .

(٥٠٨) مسّوس أى بغير طعم عن Voc و Alc (انظر دوزى ٢-٥٨٨) .

(٥٠٩) ب : خطبوه . ق ، س : يدروا .

(٥١٠) رسمها في س : عز كاس اسير . وقد مضت اخشارش في مثل رقم ٤٢٥ ويظهر أنها قرية محتقرة .

(٥١٢) ق ، س : عيبك أولاً رده على .

(٥١٣) س : نهر . . . اخبار — ق : عاش .

(٥١٤) ق ، س : الحكنة .

(٥١٥) س : . . . محيرة .

(٥١٦) ب : سقيم .

(٥١٧) س : عرضنا .

(٥١٨) س : . . . معقد .

(٥٢١) س : سبع طلاع .

- ٥٢٢ - عمد بالفُقُون من فوق تكون .
 ٥٢٣ - عند الحقيقة تنحل البَسِيْقَة .
 ٥٢٤ - عَطَى للبربرى شبر طلب ذراع عطيه ذراع طلب مَرَى فاش يتمتع .
 وهذا كقول الشاعر :
 وهبت على مقدار كفى زماننا ونفسى على مقدار كفيك تطلب

حرف الغين

- ٥٢٥ - غُزِر الشدّ حلّ .
 ٥٢٦ - غُزِر الذهب يحمق .
 ٥٢٧ - غُزِر الهم يضحك .
 ٥٢٨ - غُزِر الجفا يقطع أصول الحبة .
 ٥٢٩ - غُزِر الأيدى تخرق است النفيسه .
 ٥٣٠ - غُزِر الجراد يرخّص القمح .
 ٥٣١ - غُزِر الصبحا تسودن .
 قال حبيب :
 فإني رأيت الشمس زادت محبة إلى الناس أن ليست عليهم بسرمد
 ٥٣٢ - غالى السوق خير من زخيص الدار .

حرف القاء

- ٥٣٣ - فى فُمّ خالك ما تقبّل وما يبقّى لك .
 ٥٣٤ - فى ساقى ولا فى السباط .
 (٥٢٢) ب ، س : بالفقون - ب : عمل - فى معاني الفقون التين المبكر فى الأغصان السفلى
 (دوزى عن Voc و Aic) .
 (٥٢٤) س : طلب مدى . يتمتع - ب : فش يتمتع .
 (٥٢٥ - ٥٣١) س ، ع : غُزِر ومعنى غُزِر الزيادة .
 (٥٢٩) ب : وسط .
 (٥٣٣) ق : يبقا .
 (٥٣٤) ع : ساقى . السباط . س : فى اسباط والسباط - هو النعل عن اللغة الأسبانية (انظر
 دوزى) .

- ٥٣٥ - فى كل قريته بليته .
 ٥٣٦ - فآخِر عَقْد يضراط النجار .
 ٥٣٧ - فالدنيا أش نيدك من الآخرة نبلي لك السليم .
 ٥٣٨ - فالأواخر تكبر المفاخر .
 ٥٣٩ - فالوجه مملاسه فى القفا مكناسه .
 ٥٤٠ - فَرَخ القُقّ واحد ومطيار .
 ٥٤١ - فَرَخ الصقر مَبْرُوم مَحْرُوم .
 ٥٤٢ - فرخ أبو جعران لورا لورا .
 ٥٤٣ - فُضُول مَن أكره ، قال أنا جيت باطل .
 ٥٤٤ - فضول فى رحا عبدون .
 ٥٤٥ - فدين بشريك ما ياكل من فريك .
 ٥٤٦ - فاراً قَلُوق ما يبي من طوبه .
 ٥٤٧ - فم نحنا أى كنا وكشف العورا زياد .
 ٥٤٨ - فول فى قاع مَطْمُورا .
 ٥٤٩ - فقى بَحَرّ كلب أحسن مَن .

- (٥٣٦) س : فاخر عود يضطرط .
 (٥٣٧) ع : فى الدنيا ما تحبك فى الآخرة نبلي لك السلام .
 (٥٣٨) ب ، ع : . . المناخر .
 (٥٣٩) ع : ملاسه .
 (٥٤٠) ع : اليق - ب : الفق .
 (٥٤١) ق : السقر .
 (٥٤٢) ب ، ع : بوجعران . فى س : (لورا) مرة واحدة .
 (٥٤٣) ليس فى ع - ق : أنا خيت . ب جت .
 (٥٤٤) ليس فى ع .
 (٥٤٥) ب : فدان . . يوكل .
 (٥٤٦) ق : فارن .
 (٥٤٧) أى : فيما نحن أين (= حيث) .
 (٥٤٨) س : فول . . والأمثال من ٥٤٦ إلى ٥٥٠ لم ترد فى ع .
 (٥٤٩) س : فجر - ب : نحر .

- ٥٥٠ - فالأموال ولا في الأبدان .
 ٥٥١ - فارجح بأحزان .
 ٥٥٢ - فالإشارة ما يغني عن السؤال .
 قال الشاعر :

قد كان ما كان مما لست أذكره فظنّ خيراً ولا تسأل عن الخير

حرف القاف

- ٥٥٣ - قم من المكين قد جى من هو أحسن منك .
 ٥٥٤ - قم أجدتي أنت أخف مني .
 قال الشاعر :

قوم إذا استنبح الأضياف كلبهم قالوا لأهمهم بول على النار

- ٥٥٥ - قيراط البخيل ألف مثقال هو .
 ٥٥٦ - قيراط للسوق وتزول شهوة الدنوق .
 ٥٥٧ - قرّ بؤلى نعجن لكم .
 ٥٥٨ - قبّل فمّ تنمى آخر .
 ٥٥٩ - قرد مهاود خير من غزال نفور .
 ٥٦٠ - قسيّجط لي نجبتن لك .

- ٥٦١ - قسمة حننش النصف لي والنصف بيني وبينك .
 ٥٦٢ - قيشرة بلسوطه من الله يعطيك تهيط .

(٥٥٢) ع : في .

(٥٥٣) ب : المكان . . . جا .

(٥٥٤) ب : قوي يا . . . نبح . في الهامش بيت ثان هو :

فتمسك البول بخلا أن تجود به ولا تبول لهم إلا بمقدار

(٥٥٦) ع : ونزول - ب : قيراطاً .

(٥٥٩) رسمها في ق : غزال ن نفور - ب : قردان وفي ل : قرد ولوف . . . شرود .

(٥٦٠) س : قيمط - ق قيحط . قيحط فيما يظهر بمعنى خثر اللين وقد ذكر المثل في موضع آخر من

كتاب ابن عاصم - ملزمة ١٠ ص ٣ بما يؤكد لفظ (قيحط) - ور بما كانت من قشط العربية .

(٥٦١) ب : لو .

(٥٦٢) س : قشيرة .

- ٥٦٣ - قرقول من سعا .
 ٥٦٤ - قليل ويدوم خير من كثير وينقطع .
 ٥٦٥ - قفّل على مقبض قل .
 ٥٦٦ - قلّ للحمار سيدى حتى تجوز الواد .
 ٥٦٧ - قلب عليك مكلى كلمنى وترى .
 ٥٦٨ - قرابه من شوق أهل .
 ٥٦٩ - قسكوك ما يطحن فالرحا .
 ٥٧٠ - قصب الفول شطّ خاوى .
 ٥٧١ - قبر يهودى شط ضيق .
 ٥٧٢ - قنديل الرحا لا يضى ولا ينطق .

حرف الكاف

- ٥٧٣ - كل من يحى فينا يتهجى .
 ٥٧٤ - كل شى فيه مليح حتى بويلت فالتّسّ نصيح .
 ٥٧٥ - كل الطيور خرتنا حتى المستقيف الاذنيب .
 وهذا كقول الفرزدق :

فيا عجباً حتى كليب تسبني كأن أباهها نهشل ومجاشع

(٥٦٣) الظاهر أن قول هو Gulo الإسبانية بمعنى مؤخرة الإنسان - وقد عرف هذا اللفظ في نصوص أندلسية قديمة - انظر معجم سيمونية ص ١٤٦ .

(٥٦٤) س : ويدم .

(٥٦٥) ب : قلة - س : قمل . لم يرد في ع .

(٥٦٦) س : سد . . الودى .

(٥٦٧) ع : قلبي .

(٥٦٨ ، ٥٦٩) لم يردا في ع .

(٥٦٩) ب : في رحا .

(٥٧٢) ب : رحا .

(٥٧٣) ع : جا - ب : يتهجا .

(٥٧٤) ب : بويلته . . الطاس .

(٥٧٥) س : الأذنيب . ع : الأذنب - ب : أو مجاشع .

٥٧٦ - كل أحد يضم النار الخبيزة .

٥٧٧ - كل طريق للجامع ينفد .

وهذا كقول الشاعر :

ومن لم يمت بالسيف مات بغيره

٥٧٨ - كل أحد لأصل يرجع .

وهذا كقول الشاعر :

وإن يتخلق امرؤ لك لا يدم

٥٧٩ - كل موجود رخيص .

٥٨٠ - كل ديك في مزبلة أمير .

٥٨١ - كل شهران لش لك فيه رزق لا تعد أيام .

٥٨٢ - كل اقرى بلى .

٥٨٣ - كل شئ في وقت حتى البلوط في ينير .

٥٨٤ - كل أحد يدري من اش يوجاع راس .

٥٨٥ - كل أحد في شر غيبر حلیم .

وهذا كقول الشاعر :

يصبرني أن ضقت ذرعا بهجره

٥٨٦ - كل ما هو باطل يعشش فيه البراطيل .

٥٨٧ - كل أحد يعجبه غنيه .

(٥٧٦) رواية (ل) : كل أحد يلهم النار لقرصه .

(٥٧٧) في ق ، س : ومن لا يمت - ب : والداء واحد .

(٥٧٨) س : كل واحد .

(٥٨٠) ل : كل ديك على مزبلته صياح .

(٥٨١) رسمها في ق : كل شهران .

(٥٨٢) ع : كل قرى ليلى - ب : كل قرى .

(٥٨٣) ع : فينير - ق ، س : البليط ينير - رواية ل : كل شئ في وقته مليح (كذا) .

(٥٨٤) ب : يوجع .

(٥٨٦) ب ، س : البراطل .

(٥٨٧) رسمها في ق : يعجباب . س : يعجاب - ب ، س : غناه . ع : غنية .

٥٨٨ - كل برطل غلى سبولة .

٥٨٩ - كل بلد وهلال وكل زمان ورجال .

٥٩٠ - كل أحد في سوق يبيع خروق .

فصل

٥٩١ - كلب الورد لا يشم ولا يخل من يشم .

٥٩٢ - كيف ما يبيع السارق بالفاضل هو .

٥٩٣ - كيف دفن جحا أم لا للظاهر ولا للعصر .

٥٩٤ - كم من جمال على ذا الميت .

٥٩٥ - كم من سلامه في طرق الغرر .

٥٩٦ - كثرة الوصية من قلة الاطمانية .

٥٩٧ - كثرة الاطمنى تولد القرون .

٥٩٨ - كلام عمى أحمد شط بارد بلا فايد .

٥٩٩ - كلام بجواب اش ينتقص من .

٦٠٠ - كلام الحبيب يبكى ومتى العدو يضحك .

٦٠١ - كن حبيب امليح ولطام الريح .

٦٠٢ - كرار يخرج ضرار .

(٥٨٨) ب ، ع : برطال . س : سبولة .

(٥٨٩) ب : بلاد .

(٥٩٠) س : كل واحد . . . خروق .

(٥٩٢) لفظ (ما) ليس في ع - ب : بالفضل .

(٥٩٣) ق : جحا . . . للظهر ولا للعاصر .

(٥٩٤) ن في ع . س : ذلك الميت - ب : حال .

(٥٩٦) ب ، ع : الاطمانية .

(٥٩٧) س : الغرور .

(٥٩٨) ب : فايدة .

(٥٩٩) س : ينتقص . ع : بجواب ان ينتقص - ب : ينتقص

(٦٠٠) ع . . . وكلام العدو يضحك - ب : ومتاع .

(٦٠١) ع : والطم - ب ، س : حبيب مليح .

(٦٠٢) س : كدار . وهو غير موجود في ع .

- ٦٠٣ - كنا اصدقا صرنا معارف .
 ٦٠٤ - كل البقلة ولا تسئل عن المبقلة .
 ٦٠٥ - كذى وجدنيها وكذى نخلوها .
 ٦٠٦ - كيكون ذا الغرس في مرس كيجي ابريل يصيب بكثير .
 ٦٠٧ - كلاب الحدادين يرقود للديار ويقوم للقم (؟) .

حرف اللام

- ٦٠٨ - لو زويج الكلب ما نبج .
 ٦٠٩ - لو كان فالغراب خير ما يكرموه الصياد .
 ٦١٠ - لو جى أحسن مننا كينكسر فالطريق .
 ٦١١ - لو كان فالبسوم خير ما كيسلم على الصياد .
 ٦١٢ - لو مشى للبحر كيصيب مرج .
 ٦١٣ - لو كان ماع أسود عاقل كيغشش في قراع (؟) .
 ٦١٤ - لو درى السارق ما يدرى صاحب الدار اش كيقدرل أحد .
 ٦١٥ - لو كان فالبراني خير ما كيرى من الكرنب .
 ٦١٦ - لو جى الرزق بالطيب ما كيمل أحد .
 ٦١٧ - لو ردت خبز وزيتون حرة دارى كنكون .

(٦٠٤) ع : القتل .

(٦٠٥) س : كذى . . . نخلوها . ع : كنا . . .

(٦٠٦) ع : قبل مرس - ب : مارس - ع : كجي .

(٦٠٧) ع : يرقودوا لزود ويقم للنعم - ب : يرقودوا للدير ويقوموا . . .

(٦٠٨) ب ، ع : زوج .

(٦٠٩) ب - مد ، ع : ما كيرموه .

(٦١٠) س : من - ب : جاء . . . كيكنس في . . .

(٦١١) س : . . . غير كيسلم لام يسلم مشددة مكسورة في ق .

(٦١٣) ب : ما كيغشش في قرع - ع : . . . كيغش .

(٦١٤) ع : لو دار . . . ما كيدرى مول الدار - ب : درا .

(٦١٧) ب ، مد : لو أردت .

فصل

- ٦١٨ - لولا حاجتي ما زرتك يا جارتى .
 ٦١٩ - لولا أبناء القحبات كيمشى السبع فالسوق .
 ٦٢٠ - لولا ما أصبح كيغسلج .

فصل

- ٦٢١ - ليلة بلا عشي ما تخلف ابدى .
 ٦٢٢ - ليلة هيت مع معربد اللحم اش فالسوق فذا الأحرش منى (؟)
 ٦٢٣ - لقا ما يلقي فلوا العطار إذا اهراق الربيعا .
 ٦٢٤ - لسان العز فصيح .
 ٦٢٥ - لبد بحال شيخ على يليط للضراط مفاصل (؟) .
 ٦٢٦ - ليمس البذيل بيدق بفيل .
 ٦٢٧ - لطمه الجار مخلوف .

حرف الميم

- ٦٢٨ - من بغض الكسبور في شارب يكبر .
 ٦٢٩ - من بغض يد قطع .
 ٦٣٠ - من يعمل ما يريد يلقي ما لا يريد .

(٦١٨) مد : في السوق . س : القحباب .

(٦٢٠) مد ، ع : ما صبح .

(٦٢١) ل ، ب : عشا . . . أبدأ .

(٦٢٢) مد : الأحرش منى . - نسخة (ب) جعلتها مثلين .

(٦٢٣) ب ، مد : لقي ما يلقي فلوا عطار - ب ، ع : هرق . . .

(٦٢٥) س : لبد - ب : يليط .

(٦٢٦) ق : . . . يفيل - ب ، مد ، ع : البديل بيدق - لعلها لبش البديل . . .

(٦٢٧) مد : مخلوف .

(٦٢٩) ع : يعض - ب ، ع : قطع .

(٦٣٠) س : من يفعل .

٦٣١ - من وقّر الزر في رقابةُ تحصل .

وهذا كقول زهير :

ومن لا يزد عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم

٦٣٢ - من ملك ملٌ وأبزق في دلٌ

وهذا كقول امرئ القيس :

وإن كنت قد ساءتكم مني خليقة فسلي ثيابي من ثيابك تنسل

ومثله قول أبي فراس :

إذا الحل لم يهجرك إلا ملالة فليس له إلا الفراق عتاب

٦٣٣ - من أراد كل فأت جلٌ

٦٣٤ - من حب السقا يحمل قلالٌ

وهذا كقول أبي فراس :

تهون علينا في المعالي نفوسنا ومن خطب الحسنة لم يغله المهر

٦٣٥ - من لطم يدٌ لخدٌ أش ماعٌ لمن يشتكى .

٦٣٦ - من وقع في البير يقلل بالدعا .

٦٣٧ - من حصل لا يطرب .

٦٣٨ - من خطبك ازواجٌ .

٦٣٩ - من اتكل على أديم جارةٌ تصبح قشيرة على الغطا .

(٦٣١) مد : زرة في رقابته . ع : رقبة - ب : زرا .

(٦٣٢) ب : ظل .

(٦٣٤) مد : من حب اسقا . ع : من أحب .

(٦٣٥) ب : مع .

(٦٣٦) ب : فالير - رواية ل : من وقع في بير يسأل الله الخلاص منه .

(٦٣٧) ب : لا تطرف .

(٦٣٨) مد : زواج . ع : ازوج - ب : زوج .

(٦٣٩) مد : جارت - والأديم هو الإدام . والقشيرة هنا كسرة الخبز .

٦٤٠ - من هددك ارقد في ييب دارٌ .

٦٤١ - من خرج عن رفٍ انتف ريشٌ .

٦٤٢ - من خرج عن بز حان زُرٌ .

٦٤٣ - من جاء بوحدٍ لا تلعبوه .

٦٤٤ - من زدت عليه بريشٍ لا تعامل إلا بالتف .

٦٤٥ - من زاد عليك بنهار زاد عليك بخبار .

٦٤٦ - من رفع من غديه لعشيه لش يتقموه أعديه .

٦٤٧ - من عمال الحصلة قال ولد سهل قال سيف سد موم (؟) .

٦٤٨ - من عمل الذنب لا ينكر العقوبة .

٦٤٩ - من ضر لعق العسل يمشي باصبع معوج .

٦٥٠ - من مات من شبة لا أقامه الله منها .

٦٥١ - من لا ماعٌ بالي أش معٌ جديد .

قال العرجي :

سميتي خلقة حلقة قدمت ولا جديد لشخص ماله خلاق

٦٥٢ - من دخل بين الظفر واللحم يتن .

٦٥٣ - من صبر ظفر .

(٦٤٠) س : باب الدار . ب ، ع : باب دار .

(٦٤١) ب : ريف ع : عن عرف .

(٦٤٢) مد ، ع : حار زُر .

(٦٤٣) ع : من جاب وحد .

(٦٤٤) ق ، س : من ردت . مد ، ع : بالتيف .

(٦٤٥) ق ، س : بخيار . مد : زد .

(٦٤٦) ب : غداة لعشاه . اعداه - رواية ل : من وفر غداه لعشاه لم تشمت به أعدائه .

(٦٤٧) ربيها في مد : سد موم . والمثل ليس في ع - ب : عمل . . . سد مدم .

(٦٤٩) ق ، س ، مد : العق - ب : بصيع .

(٦٥٠) مد : لا أقام .

(٦٥١) س : من لا باع . . . مع من جديد .

(٦٥٢) مد : واللاحم .

قال الشاعر :

أخلق بذى الصبر أن يحظى بحاجته

ومد من القرع للأبواب أن يلجأ

٦٥٤ - من افدى نكته من عام قلوب يفتى فيه (؟)

٦٥٥ - من توضع قبل الوقت يصلى فالوقت .

٦٥٦ - من عليك أن تفارق لا تخاسروا .

٦٥٧ - من ربنا جرو نجر عراقب .

وهذا كقول المتنبي :

ومن يجعل الضرغام للصيد بازه تصيده الضرغام فيما تصيدا

٦٥٨ - من مدح العروس قال أمه وخالته .

٦٥٩ - من تزرع يقلاك .

٦٦٠ - من لا ماع راح اش ماع تجارا .

٦٦١ - من انتلفت انسيل تدلك اعميل .

٦٦٢ - من أعطى ولم يتخذ طلب ولم يعط .

٦٦٣ - من كذب مرأ لا تصداق أكثر .

٦٦٤ - من خيرك خيرك .

٦٦٥ - من ماع خبيز يعط باش يكل .

وهذا كقول الشاعر :

والناس من يلق خيراً قائلون له ما يشتهى ولأم المخطيء الهبل

(٦٥٤) ع : من فدى . مد : (دقت) بدلا من (نكته) .

(٦٥٥) ع : في الوقت .

(٦٥٧) مد : انجر . س - نجد - ب : يجرح - رواية ل : من رب جرو عقره .

(٦٥٩) ق ، س : تزرع يقلعه - ب ، ع : من تزرع يقلحك .

(٦٦٠) مد : راحه - ب : مع .

(٦٦١) ع : من انتلفت نسيل تدلك اعميل .

(٦٦٢) مد ، ع : من عطه - ق : اعطاه - ب : يأخذ .

(٦٦٣) ب ، ع : لا تصدق .

(٦٦٥) ق : من باع . . . يعطيه . - مد : يعطه بش . . ع : من مع . . يعطاه .

٦٦٦ - من ماع مغرافه اش يحترق يد .

٦٦٧ - من ماع فالقرن راس ما يجيه نعاس .

٦٦٨ - من هو عبد الله في عباد الله .

٦٦٩ - من هو برنات في جنوا .

٦٧٠ - من أمناك لا تخونوا

٦٧١ - من اختلط مع النخال أكلوه الكلاب .

٦٧٢ - من ارق أم في سوق النخاسين يسمع من نهاقه ومن ضراطه .

٦٧٣ - من لا يشكل قفيل يشكل حبييل .

٦٧٤ - من لا يسمع من كبير يرجع الخوا نصير .

٦٧٥ - من هو نصيب جناح اش يخذ صدره .

٦٧٦ - من صفت قطاع فشياع .

٦٧٧ - من قدم زيت يصب قنديل

وهذا كقول الشاعر :

خدم العلاء فخدمه وهي التي لا تخدم الأقوام ما لم تُخدم

٦٧٨ - من عرفت كسوته جاز عريه .

٦٧٩ - من لا أرى في دار أم حسيه يتعجب من قبة القرن .

٦٨٠ - من صبر على جوع بلاد ينال من رخاها .

٦٨١ - من ماع ترنجه لينير يرفاعه .

(٦٦٦) ب ، ع : مغرفة .

(٦٦٧) ق : رقا .

(٦٧٣) ب : قفيل . . . ع : بقفيل - س : فقيل . ق : جبيل .

(٦٧٤) س : نصيب .

(٦٧٥) ب ، مد : يتخذ . ع : يأخذ .

(٦٧٦) مد : من صفت قطاع شياع - ب : . . . شياع .

(٦٧٧) ب ، ع : يصيب .

(٦٧٨) س : عريه .

(٦٧٩) مد : من لارى أم حنيا - ق : في قبت - ب : من قبوا .

(٦٨١) ب : مع . . يرفعه .

- ٦٨٢ - من هو عيب في وجهه كيف يخفى .
 ٦٨٣ - من اهترق زيت في دقيق يعمل كعك ويكُل .
 ٦٨٤ - من دخل بلا نفقه خرج بلا اجرا .
 ٦٨٥ - من لا يقبل النصيحة أوغيه .
 ٦٨٦ - من لا ينفع ادفع .
 وهذا كقول حازم في مقصوده :
 والبعد ممن لا يفيد قربه فائدة حقيقة أن تُقَسَّنَا
 ٦٨٧ - من افتقر اتخلص .
 ٦٨٨ - من واضب الرحا يطحن .
 وهذا كقول الشاعر :

أخلق بذى الصبر أن يحظى بحاجته ومد من القرع للأبواب أن يلجا
 ٦٨٩ - من غاب عن العين غاب عن القلب .
 ٦٩٠ - من غاب خاب واكل نصيب الأصحاب .
 ٦٩١ - من اسطحى من ابنة عمه أش تنفس لو أولد .
 ٦٩٢ - من كثرت صنائع قلت قطاع .
 ٦٩٣ - من لش تنفعك حياة فوت عرس .
 وهذا كقول الشاعر :

والمرء ما لم تفد نفعا إقامته غيم حمى الشمس لم يحطر ولم يسير
 ٦٩٤ - من غر الرخيص وقع في الدحيص .

- (٦٨٢) ع سقط منها لفظ (كيف) .
 (٦٨٤) ب ، ع : نفقه .
 (٦٨٦) ق . والبعد ما .
 (٦٨٧) س : تخلص .
 (٦٨٨) مد ، ع : واضب .
 (٦٩٠) ب ، مد : نصيبه .
 (٦٩١) ع ، مد : استحيا من... لش . مد : لو ولد . ق : ابت - ع : بنت - ب : لش .
 (٦٩٢) ق : كثرة... قلة .
 (٦٩٤) مد : فالرخيص . س : فالرخيص .

- ٦٩٥ - من بدال يخسر العربان .
 ٦٩٦ - من بدل لحية بأخرى خسر الاثنين .
 ٦٩٧ - من عمل حزمة أن ثقيله لعنك بحماله .
 ٦٩٨ - من اشتغل بوتدى واحد يسع في سورة (؟) .
 ٦٩٩ - من قرا لش يشقى .
 ٧٠٠ - من لو حاجة يغير الحجة .
 ٧٠١ - من لا يبيت اش ينتظر .
 ٧٠٢ - من عمل بحمق يحمل لعنق .
 ٧٠٣ - من هو في سعود السميكة تقود .
 ٧٠٤ - من كثور بنات كين الكلاب اختينوا .
 ٧٠٥ - من بنى في غير بلاد لا لو ولا لولاد .
 ٧٠٦ - من عاند حمار الوحش ينقطع في صفاق قلب .
 وهذا كقول الشاعر :
 وفي تعب من يحسد الشمس نورها
 ويطمع أن يأتى لها بضرب

فصل

- ٧٠٧ - من طيور غافق يحى يحزاق ينسى الطيران .

- (٦٩٥) ق ، مد : بدل . والمثل ليس في ع .
 (٦٩٦) رسمها في ق : الأثنى (الاثني؟) .
 (٦٩٧) ع : حزمه اتقيله . يحمله - ب : حزمه... يحملها ب : بوتدى .
 (٦٩٨) ب : بوتدى .
 (٦٩٩) ع : لاش .
 (٧٠٠) ع : يقبر . وتحتملها س - ب تحتل (الحجة) .
 (٧٠١) س : يبت . ق : ينتظر .
 (٧٠٢) ع : يحصل - س ، ق : العنق .
 (٧٠٤) ع : كثر . اختانوا - ب : كثر . كن . اختان .
 (٧٠٥) س : لا لو ولا لى .
 (٧٠٦) س : صفاف .
 (٧٠٧) ع : يحزا ينسا . ق : يحزاق - ب : يحزاق .

- ٧٠٨ - من بنى اميه يروا النعمة ويضراط .
 ٧٠٩ - من ألى فزع فيه وقع .
 ٧١٠ - من آى ما يدور القمح لعين الرجا يرجع .
 ٧١١ - من طيب ألحنه ومن رطوبة الكف .
 ٧١٢ - من درج لمدرج حتى لقبة القرن .
 ٧١٣ - من بى لبوا حتى لضراط من قنطار .
 ٧١٤ - من اهنأ لغدى كم من أمرى ينقضى .

قال الشاعر :

ما بين غمضة عين وانتباهتها
يُصَرَّفُ الحال من حال إلى حال

- ٧١٥ - من ذا العيب انباغ الدار .
 ٧١٦ - من كثرة المصايب رجاع الأعدى حبايب .

قال الشاعر :

يا ويح من يرثى له الشامت

- ٧١٧ - من النقط تتألف الأودية .
 ٧١٨ - من خلّاع بجينة يدرس الزرجونة ويسكر .
 ٧١٩ - من الله جيت ذا السفينجيت .

(٧٠٨) س : يروا .

(٧١١) ب : الحنا .

(٧١٢) ع : لدرج .

(٧١٣) ع : من به لبوا حتى لضراط .

(٧١٤) ب : من هنا لغدى . أمر ينقضى .

(٧١٥) ب : نيبع .

(٧١٦) ب ، ع : رجع .

(٧١٧) س : الودى - ق : تتلف الأودى .

(٧١٨) ع : يحنيه . س : فجنية .

(٧١٩) ب : جت - س : السفنجيت . ع : السفنجات - والاسفنج نوع من الطعام عند الأندلسيين

والمغاربة (دوزى) ج ١ ص ٢٢ .

- ٧٢٠ - من آى ندخلك يا نَصْ خبزه .
 ٧٢١ - من أشية تتنوع (٩٠) .

فصل

- ٧٢٢ - ما لا يقضى صعب .
 ٧٢٣ - ما أطيب العرس لولا النفاقة .
 ٧٢٤ - ما بعد السمى صباغ .

قال المتنبي :

والهجر أقبل لى ممن أراقبه أنا الغريق فما خوفى من البلل

- ٧٢٥ - ما بقا للسقأ فالويد الكبير .
 ٧٢٦ - ما يُغلط فالزق بقُلَّة .
 ٧٢٧ - ما كان أولُ شرط كان آخرُ سلامه .
 ٧٢٨ - ما بعد العصر ما ينتظر .

وهذا كقول الشاعر :

تمتع من شميم عرار نجد
فما بعد العشية من عرار

- ٧٢٩ - مدأهين هما هو الحرب عند النظارا .
 ٧٣٠ - ما سوى ترس ولد مبارك .
 ٧٣١ - ما يدري قيمة الشىء حتى يُفقد .

(٧٢٠) س : أين - ب : تدخلك .

(٧٢١) س : من شيت . والمثل ليس فى ع ولا فاصل بينه وبين سابقه فى (ب) .

(٧٢٢) ع : من . . .

(٧٢٣) ب : النفاقة .

(٧٢٤) س : السمان . ع : صباغ - ب ، ق ، س : من أن أراقبه .

(٧٢٥) ب : ما بقى - ع : فالوادی . . - ب : فالواد .

(٧٢٨) ع : ما بعد العصر ينتظر .

(٧٢٩) هو الذى يليه رسماً مثلاً واحداً فى أكثر النسخ .

(٧٣١) ع : ما يدرا . . . يفقد .

وهذا كقول مهيار :
ما كنت أعرف ما مقدار وصلكم حتى هجرتم وبعض الهجر تأديب

فصل

- ٧٣٢ - متى دخلت القصر قال أمس في العصر .
٧٣٣ - متى يعمل أبو فسيّس غسل .
٧٣٤ - متى ترينى وخرقنى نهار .
٧٣٥ - متى كان الباز نديم الرخام .

فصل

- ٧٣٦ - مع من تسكن بحال تكون .
٧٣٧ - مع كل ربح اقلاع .
وهذا كقول الشاعر :
صعدة نابتة في حائر أينما الريح تملأها تمل
٧٣٨ - مع ساعتك كن .
وهذا كقول الشاعر :
ما مضى فات والمؤمل غيب ولك الساعة التي أنت فيها

فصل

- ٧٣٩ - ميزت الكلب وم تميز وبئر .
وهذا كقول الشاعر :
متى كان الخيام بذى طلوح سقيت الغيث أيتها الخيام

(٧٣٣) س : يوفسيّس = ابوفسيّس هو الجمران .

(٧٣٤) س : وخرقنى ، ع : أنهار .

(٧٣٥) ب : الرخم .

(٧٣٦) س : تسكون .

(٧٣٧) ع ، ق : .. جائز - ع : تملأها - ب : حيز .

(٧٣٩) ع : .. وما تميز - ب : تميز .

- ٧٤٠ - مدغ الزفت اسود على الباطن .
٧٤١ - ممروقة هي ذا الغنم .
٧٤٢ - منك فيك يوقى عليك .

قال أبو فراس :

- فأقصاهم أقصاهم من إساعق وأقربهم مما كرهت الأقارب
٧٤٣ - مشرف رجا تطحن ، قال للسعى جت .
٧٤٤ - مشغول هو القول بنوار .
٧٤٥ - من إلى مشت الحمار بام عمرو لا الحمار رجاعت ولا أم عمرو سمع له خبر .

- ٧٤٦ - مضى الحبل وبقي الفدين .
٧٤٧ - متت عيش بدشيشه البارد .
٧٤٨ - ماعك ما تاكل قال لا ، وما تغرم قال ندبر فيه .
٧٤٩ - محمد بسرول ولد .
٧٥٠ - مت مع الناس ولا تعش وحدك .

قال الشاعر :

- ولو أنى حبيت الخلد فردا لما أحبيت بالخلد انفرادا
٧٥١ - مبيت بلا نياح ، قال آخر الليل تسمع الصياح .
٧٥٢ - من ربح ومن بربح .

(٧٤١) ربحها في (س) : الغاتم (الغام ؟)

(٧٤٢) في س ، ق يبدأ المثل بواو : ومنك . ب : منك وفيك .

(٧٤٣) ب : مشريف .

(٧٤٤) ع : .. هذا القول بشوار .

(٧٤٥) ب : رجعت . .. لها - ق : مر إلى .

(٧٤٦) ع ، ب : الفدان - ق : الحايل .

(٧٤٧) ب : بدشيشها - المثل ليس في (ع) .

(٧٤٨) ب : مملك .

(٧٤٩) ليس في ع .

(٧٥٢) س : .. ومن يربح . وهو ليس في ع .

- ٧٥٣ - مدحناهم حتى خربناهم .
 ٧٥٤ - مر افسى فالرماد يقم وسطك برغيفه .
 ٧٥٥ - محبة الرايس فالقلاع .
 ٧٥٦ - مسمعين الريا الحراواخوه .
 ٧٥٧ - متعلم قزير وقبح زبلك .
 ٧٥٨ - مسلم ضاغ يهودى احسن من .
 ٧٥٩ - مليح ويغنى .
 ٧٦٠ - مشينا لمصران نعر صبنا الفقها ثم يزر .
 ٧٦١ - مناقر اللحم معوج هيت .

حرف النون

- ٧٦٢ - نفسى فالقارب قال من سرق القيدوم .
 ٧٦٣ - نفمى على الحاج صاحب المئاع .

فصل

- ٧٦٤ - نحن نقرو ولش نقلح ادعى إذا نغنوا .
 ٧٦٥ - نحن نبخروها وهي تنتن .
 ٧٦٦ - نحن نتضارب على الميسس وه يطلب عقيد .

- (٧٥٣) ق : مدحهم - س : مدحهم حتى خربناهم .
 (٧٥٤) ق : اسكت - س : است .
 (٧٥٦) ب ، ع : .. المريا .
 (٧٥٧) س : ربلح . المثل ليس في ع - ب : مطعلم .
 (٧٥٨) ع : ضاع - س : صاع - ب : ضايغ .
 (٧٦٠) ب : في قم - ع : نعر . يزر . س : شيت . ق : س : قم مكان ثم .
 (٧٦١) س : منقر .
 (٧٦٢) س : سوق .
 (٧٦١) ب : صحب .
 (٧٦٤) س : نفالح . ع : نحن نقر والاش نقلح . (وليس في ع بقية الجملة) ب : نحنا .
 (٧٦٦) ع : العقيد . س : عقير . ب : ع الميص والميص هو ما يسمى بالشرش في مصر ،
 أى السائل الذى يفرزه اللبن الحائر (دوزى ج ٢ / ٣٩٩) وعقيدته يراجه عقيد ذلك اللبن .

فصل

- ٦٦٧ - نكونوا نفسى نسيروا صفى .
 ٧٦٨ - نمل السحر يمشوا مع الملى ويحيو مع الفروغ .
 ٧٦٩ - نزل مع الجخذن الأخضر .
 ٧٧٠ - نصحنهم فما قبلوا .
 ٧٧١ - نص غبارا تكفى للأعمش .
 ٧٧٢ - نظر الله وم يعطى للمعر ذنب بشن تغطى سوته .

قال الشاعر :

فلا حسب فخرت به لثيم ولا نجد إذا ازدحم الحدود

حرف الهاء

- ٧٣٣ - هند غمار يعطى الجزى للرصاص .
 ٧٧٤ - هشوش ما يقضى خصله .
 ٧٧٥ - هم الراس أوكد من الأضراس .
 ٧٧٦ - هم العشى والغدى ما يتم ابدى .
 ٧٧٧ - همك ثقب الطاجين .
 ٧٧٨ - همى وهم الناس متى نفلح .
 ٧٧٩ - هم الينات للممات .
 ٧٨٠ - هرب أخزاه الله أحسن من قتل رحمه الله .

- (٧٦٧) ع : نصيروا - ب : نصير .
 (٧٦٨) ع ، ب : ويحيو . س : ويحيينا .
 (٧٧١) س ، ق : غبار .
 (٧٧٢) س : وما . . . ذنب - ق : يغطى .
 (٧٧٣) ع : غمارى . س : غمر - ب : غرة - يريد الحديد المصنوع في غارة دون الرصاص .
 (٧٧٦) س : والغدى . ب : ابدى . ب : العشا والغدا .
 (٧٧٧) مد : اثقب الطنج .
 (٧٨٠) ع : خزاه . والأمثال الثلاثة السابقة لم ترد في ع وكذلك المثلان التاليان .

- ٧٨١ - هو يقلُّ اش تبت شى وهو يجرد سراول .
 ٧٨٢ - هَرَوَلَا تخط .
 ٧٨٣ - هدره حاوى لا تهولك .
 ٧٨٤ - هز المحسَّاء فى دار الخيل يقوم المدبر بالزوج .
 ٧٨٥ - هم عجنوها وهم يلطِّمونها .
 ٧٨٦ - هرب إلى قالها .
 ٧٨٧ - هل اكسب مالا . هل أموت غريبًا .
 وهذا كقول امرئ القيس :
 فقلت له لا تبك عينك إنما نحاول ملكا أو نموت فتعذرا

حرف الواو

- ٧٨٨ - واحد فرن وآخر يسعى فيه .
 وهذا كقول الشاعر :
 ولجندب سهل البلاد وعذبها ولى الملاح وحزنه المحذب
 ٧٨٩ - واحد سوط وآخر ارتعش .
 ٧٩٠ - واحد من مبي واتبع البقي .
 ٧٩١ - واحد أمير وآخر يقود الحمير .

- (٧٨١) س : يجرد - ق ، س : تبت .
 (٧٨٢) س : هو ولا تحيط .
 (٧٨٣) ب : هدرت .
 (٧٨٤) س : المدبور - ب : المحط .
 (٧٨٦) ق ، س : قاله .
 (٧٨٧) فى ع النصف الثانى فقط .
 (٧٨٨) س : فوق - ع : فرق .
 (٧٨٩) مد : سقوط . ع : اسوط . س : ارتعش . ب : فى الهامش أربعة عشر .
 (٧٩٠) س : الباقي . وليس فى ع .
 (٧٩١) مد : وخر . س ، مد : وإذا يحاس الميش . ع : يحاش .

قال الشاعر :

- وإذا تكون كريمة أدعى لها وإذا يحاس الحيس يُدعى جندب
 ٧٩٢ - واحد بمصارن على ذراع وآخر يقول ارا طريف للقط .

قال الشاعر :

- كعصفورة فى كف طفل يسومها ترود حياض الموت والطفل يلعب
 ٧٩٣ - واحد يقود وآخر يضرب بالعود .
 ٧٩٤ - واحد يقول وآخر يزكى .
 ٧٩٥ - وصل الحمار للما شرب أو فلا شرب .
 ٧٩٦ - وصل الكذاب لباب دار واطليق .
 ٧٩٧ - وفى الأحمق خير من عطاء .
 ٧٩٨ - وجد المقالا فقالا .
 ٧٩٩ - وجه الا يرى ألف مثقال سوى .
 ٨٠٠ - وقع الحك واصاب غطاء .

قال الشاعر :

- وشبه الشىء منجذب إليه وأشبهنا بدنينا الطغام
 ٨٠١ - وبر من است الخنزير خيران كثير .

- (٧٩٢) س : بمصران . . يقل أرم . . مد : يقن طريف . ع : يقن ارا طريف .
 (٧٩٤) ليس فى ع . رسمها فى ق : يزين .
 (٧٩٥) مد : للما اشرب أولا .
 (٧٩٦) ع : . . الدار - ع ، ب : واطلق .
 (٧٩٧) س : الحمق . ورواية ل : وفاء الأحمق بالوعد خير من عطاءه - ولكن يظهر أن وفاء هنا بمعنى إعطاء .
 (٧٩٨) ب : المقال فقال .
 (٧٩٩) بن هنا لآخر الحرف ليس فى (ع) ما عدا رقم (٧٩٩) - ب : مثقال - مد : الأرى .
 (٨٠٠) مد : اغطاه - والحك هو الحق .
 (٨٠١) ب : اسط .

٨٠٢ - ولدى وعبدى على قرض سعدى .

٨٠٣ - ولد بلا لقم بحال خبز بلا رشم .

حرف لام ألف

٨٠٤ - لا تقل واحد حتى تحصل فى العبدل .

٨٠٥ - لا تلطم من دنا أجمل .

٨٠٦ - لا من الكلاب ولا من الصياد .

٨٠٧ - لا مع الطيور ولا مع الوحوش .

٨٠٨ - لا ستي شى ولا سيدى شى .

٨٠٩ - لا ديدى ولا حبب الملوك .

٨١٠ - لا است ولا طوير .

٨١١ - لا تكذب إلا على ميت .

وهذا كقول الشاعر :

نقدت على المبرد ألف بيت كذاك الحى يغلب ألف ميت

٨١٢ - لا بشطاط عزيزاً ولا بقصر ابنته .

٨١٣ - لا قربة ان تهدي ولا زبدان يجتمع .

٨١٤ - لا صبي ان يحفظ ولا أديب ان يعذر .

(٨٠٢) ع : قرط - على قرض أى على قدر وكذلك نجاء الصيغة عنه بن شطب ج ٣ ص ٣٩ (ولدى وعبدك على قدر سعدك) .

(٨٠٣) س : خبز - ق : س : ولدى - والقمة هى الدفعة (دوزى) والرشم هو النقش .

(٨٠٤) ع : فالعدل .

(٨٠٥) ليس فى ع .

(٨٠٨) مد : لا ستي ستي ولا سيدى ستي . وهو ليس فى ع .

(٨٠٩) ع : لا ديك والديدى وحب الملوك كلاهما ثمر . أما الثانى فهو الكرز لدى المغاربة وربما

كان الأول هو التوت .

(٨١٠) ب : اسط .

(٨١٢) ق : ب : بشطاط . ع : عزيز - ب : ابنتها - مد : لا شطاط . ولا قصير بنته .

(٨١٣) مد : قرية . . . زيد . . . وليس فى ع .

(٨١٤) ع : لا صبي يحفظ ولا مؤذنب يعذر .

٨١٥ - لا مع أم ولا فى العرس .

٨١٦ - لا حاجة ان قضينا ولا وجه ان بقينا .

وهذا كقول الشاعر :

إذا الجود لم يرزق خلاصاً من الأذى

فلا الحمد مكسوباً ولا المال باقياً

٨١٧ - لا تلهم الدب لرمي الحجر .

٨١٨ - لا ترى القرد فى طلوع إلا فى هبوط .

٨١٩ - لا تلم العصير حتى تفلح النويلة .

٨٢٠ - لا راحه مع عقاب .

٨٢١ - لا يجاع الذيب ولا يظلم الراعى .

حرف الياء

٨٢٢ - يسبع النهار ويشتري الليل .

٨٢٣ - يطلب بجاجين فى أسفنج .

٨٢٤ - يطلب الاسفنج فطاطراف الذرو .

٨٢٥ - يعمل من الجريح قريح .

٨٢٦ - يا على بياع الدقيق يعقل .

(٨١٥) ع : أمى - ب : فالعرس .

(٨١٦) مد ، ع : نقينا - ب : نعيينا .

(٨١٧) س : الحجار . ليس فى ع .

(٨١٨) مد ، س : لا تر . ليس فى ع .

(٨١٩) مد : العصر . ليس فى ع النويلة هى الكوخ أو الخيمة (انظر دوزى - نول) والعصير

هو العنب أو التين (انظر : ألفاظ مغربية) .

(٨٢٠) مد : راحا . ع : لا راح مع عليه (!) .

(٨٢١) مد : لا يجوع . س : الذيب .

(٨٢٣) مد : فاسفنج . ليس فى ع . والجاجين جمع ججون وهو طرف الفاكهة انظر دوزى (يجن)

وانظر ألفاظ مغربية (بجول) وهى أسبانية .

(٨٢٤) مد : الزرو : ليس فى ع .

(٨٢٥) مد : جريحا قريحا - والمثل عند ستر مارك رقم ١٨٣٢ .

- ٨٢٧ - يدخل بين الظفرا واللحم .
 ٨٢٨ - يفرق مال على متعلمين .
 ٨٢٩ - يدخل الجنة برحمة رب .
 ٨٣٠ - يزين الحبس حتى يتمنى فيه رقدا

وهذا كقول حبيب :

وتكفل الأيتام عن آبائهم حتى وددنا أننا أيتام

- ٨٣١ - يتكى على رزق بالوظف (؟) .
 ٨٣٢ - يعيش فالحسنزرا باطل .
 ٨٣٣ - يخدم جهنم ويموت بالبرد .

وهذا كقول الشاعر :

جل حظي منها إذا هي دارت أن أراها وأن أشم النسيما

- ٨٣٤ - يا رايدين العَصِيرِ أَيْ كنتم وقت الزَّيْرِ .

وهذا كقول الشاعر :

أفَى الولائم أولاد لواحدة وفي الكريمة أولاد لعلات

- ٨٣٥ - يخلى الصيد ويتبع الأثر .
 ٧٣٦ - يضرب في حديدان بارد .
 ٨٣٧ - يطلب الغنيمة فالهزيمة .

(٨٢٧) هذا المثل والذي بعده ليسا في ع . ب : الظفر .

(٨٢٨) ب : معلمين .

(٨٢٩) مد ، ع : ربي ، بين : برحمت ربك .

(٨٣١) س : بالوظف . ب ، مد : بالوظف . س : الوصف .

(٨٣٢) ع : يعيش الجنزير باطل . مد : فالحسنزرا .

(٨٣٣) ع : العصر . س : يا زيرين - ق ، مد ، يا زيرين .

(٨٣٤) كتب المثل في النسخ في هذا الموضع دون الشاهد ثم أعيد بعد سطرين ومعه هذا الشاهد .

(٨٣٥) س : يخل .

(٨٣٦) ع : لا تثبت (أن) وكذلك ب تكسر الدال .

(٨٣٧) ب ، س : في .

- ٧٣٨ - يبني قاصر يهدم مدينة .
 ٨٣٩ - يضرب الطبل تحت الكسا .
 ٨٤٠ - يوقف زق ان ناقص للحيط .
 ٨٤١ - يسرق مع السارق وينوح مع صاحب الدار .
 ٨٤٢ - يرق يد لعين الشمس .
 ٨٤٣ - يغسل البول بالخرأ .
 ٨٤٤ - يقسم الخرا بعظم الجيفة .
 ٨٤٥ - يُمِيم سهل يكل زرق بالسكوت .
 ٨٤٦ - يقول لك آش هُنا شَسي

قال الشاعر :

لألا أبوح بحب بثنة إنها أخذت على موثقا وعهودا

- ٨٤٧ - يجعل الله لكل شيء سبب .

قال الشاعر :

ندم من جهلنا الدنيا وتعجبنا وكل شيء إلى شيء له سبب

- ٨٤٨ - يغطي عين الشمس بسلم .

قال زهير المهلب (؟) :

وأني لأخفي فيك ما ليس خافيا واكتم وجدا مثله ليس يكتم

- ٨٤٩ - يرى الحمار من النعائم الكبار .

(٨٣٨) ع ، مد ، ب : قصر .

(٨٤٠) ليس في ع - ب : زق .

(٨٤١) ع : ويقوم مع صاحب .

(٨٤٢) ع : يرمي .

(٨٤٥) مد ، س ، ع ، ب : رزق . ع يكون .

(٨٤٦) س : يقل - ق : بقة . لم يرد الشاهد في مد .

(٨٤٨) مد : بالفربال مكان سلم . س : ق زهير المهلب . وسقط فيهما (ما ليس) في البيت .

(٨٤٩) س : يربى الحمار .

وهذا كقول الشاعر :

تعدّون عقر النيب أفضل مجدكم
بني ضوْطرى لولا الكمى المقنعبا

٨٥٠ - يدان لا تقطع قبّال .

٨٥١ - يخرج من الورد شوْكه ومن الشوْكه وردة .

المصادر والمراجع

نقتصر على ذكر المهم من المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها في هذا البحث وفي تحقيق نص ابن عاصم ، مضربين عن ذكر المعاجم اللغوية العربية وكتب الأدب ودواوين الشعر والأبحاث والمقالات التي كان دورها ثانوياً في هذه الدراسة .

* * *

أمثال العرب للمفضل الضبي - طبع الجوائب (استانبول) سنة ١٣٠٠ هـ .
الأمثال لأبي عبيد القاسم بن سلام - ضمن مجموعة بعنوان « التحفة البهية والطرفة الشبية » - طبع الآستانة - الجوائب سنة ١٣٠٢ .

جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري - على هامش الميداني - مصر سنة ١٣١٠ هـ .
العقد الفريد لابن عبد ربه - طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٤٠ .
الفاخر للمفضل بن سلمة - طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي - القاهرة سنة ١٩٦٠ .
فصل المقال في شرح كتاب الأمثال لأبي عبيد البكري - طبع جامعة الخرطوم سنة ١٩٥٨ .

مجمع الأمثال للميداني - القاهرة سنة ١٣١٠ هـ .

* * *

لحن العامة لابن هشام - عنوانه « المدخل إلى تقويم اللسان وتعليم البيان »
في النسخة المخطوطة رقم ٩٩ - وعنوانه « الرد على الزبيدي في لحن العوام »
في النسخة المخطوطة رقم ٤٦ - وكلا النسختين في مكتبة الإسكوريال .
حدائق الأزهار لابن عاصم الغرناطي - طبع حجر بمدينة فاس بدون تاريخ -
ثم النسخ الخطية منه في دار الكتب بالقاهرة . والمكتبة الأهلية في باريس .
ومكتبة الإسكوريال . ومكتبة الأكاديمية التاريخية بميدريد ومكتبة المتحف البريطاني بلندن . والأولى في فهرسة دار الكتب (الطبعة الثانية) ج ٣ ص ٨١ .

تحت (أدب ١٨٣٣)

في الثانية تحت رقم ٣٥٢٨ - والثالثة تحت رقم ١٨٧٥ (لم تدخل في فهرسة

(٨٥٠) ع . قبل . مد : لانقطاع إقبال والمثل ليس في س .

(٨٥١) ع : ومن الشوْكه والمثل ليس في س .

الإسكوريال) والرابعة تحت رقم ٩١ من مجموعة جاينجوس . والخامسة تحت رقم ١١٤٥ (ملحق فهرسة المتحف البريطاني) وكلها بخطوط مغربية وأجودها نسخة القاهرة ثم باريس .

ديوان ابن قزمان — وهو مجموعة أزجاله — طبع بالتصوير في برلين سنة ١٨٩٦ وطبع في حروف لاتينية في مدريد سنة ١٩٣٣ .

أمثال الرباط ، وهي مجموعة نشرها المستشرق الفرنسي برينو وتلامذته . في مجلة هسبريس .

Brunot (L.) Proverbes et dictons arabes de Rabat-Hesperis T. VIII (1928)

أمثال بن شنب — وهي مجموعة من الأمثال الحديثة في الجزائر والمغرب ، جمعها وترجمها إلى الفرنسية وشرحها محمد بن شنب وطبعت في باريس سنة ١٩٠٧ في ٣ مجلدات تحت عنوان :

Proverbes Arabes de l'Algerie et du Maghreb par. Mohammed Ben Cheneb. Paris 1907.

أمثال وسترمارك . وهي مجموعة من الأمثال المغربية الحديثة . جمعها وترجمها إلى الإنجليزية وساعده فيها عبد السلام البقال وهي تحت عنوان :

Wit and Wisdom in Morocco, a study of native proverbs. By, Edward Westermarck - London 1930.

أمثال مغربية — وهي مجموعة في كراسة صغيرة مخطوطة في ملك الأستاذ خير الدين الزركلى ، جعلها مشكوراً تحت تصرفنا — بها ٤٩٨ مثلاً في ٨ ورقات .

معجم بدورو ألقالا (Pedro de Alcala) وهو معجم إسباني عربي كتب في أوائل القرن السادس عشر في غرناطة وطبع في جوتنجن سنة ١٨٨٣ وإليه نرمر بحروف Alc وعنوانه :

Petri Hispani, de Lingua Arabica ...

معجم عربي لاتيني ولايتيني عربي ، صنع في إسبانيا إبان العصر الإسلامي على يد أحد المستعربين — وقد نشره سكابريللى في فلورنسا سنة ١٨٧١ وإليه نشير برمز Voc —

Vocabulista in arabico da c. schiaparelli-Firenze 1871.

معجم دوزى — وهو تكملة المعجمات العربية للمستشرق الهولندي رينهت دوزى في جزئين كبيرين — طبع في ليدن (الطبعة الثانية) سنة ١٩٢٧ .

Dozy (R.) — Supplement aux Dictionnaires arabes. Leide - Paris 1927.

ألفاظ مغربية من كتاب ابن هشام اللخمي في لحن العامة : عبد العزيز الأهواني مجلة معهد الدراسات العربية بالقاهرة — المجلد الثالث — سنة ١٩٥٧ .

الرجل في الأندلس — عبد العزيز الأهواني — معهد الدراسات العربية العالية — القاهرة سنة ١٩٥٧ .

Blachère (R.), Contribution à l'étude de la litterature Proverbiale des Arabe à l'epoque Archaïque - Arabica - T.I. Fasc. I. Leiden 1954.

Marçais (W.) Textes Arabes de Tanger. Paris 1911.

Santillana (Inigo Lopez de Mendoza, el Marques de) — Refranes — Madrid 1873 (Origenes de la Lengua Espanola).

الحملة الفرنسية على مصر

في رواية أحد المعاصرين

للدكتور محمد كفاي

إن معرفتنا بتاريخ الحملة الفرنسية^(١) على مصر من كتابات العرب المعاصرين لا يكاد يتجاوز ما خلفه لنا الجبرقي ونقولا الترك. ويكاد الجبرقي يستأثر باهتمام الباحث العربي الذي يهتم بمعرفة الآثار القريبة للحملة الفرنسية، وصداها في البلاد، ووقعها المباشر على المعاصرين من أهلها.

ولسنا نريد أن نتحدث هنا عن الجبرقي وتاريخه أو عن نقولا الترك وكتاباته، فقد ظهرت في ذلك دراسات مختلفة لا محل للإضافة إليها هنا.

ولكن من الأمور الجديدة باهتمامنا أن نعمل على نشر ما عسانا نعثر عليه من كتابات المؤرخين الآخرين الذين عاصروا الحملة الفرنسية، فلعلنا نجد فيما كتبوه مصدراً بخلاء أمر غامض أو إكمالاً لصورة لم تبلغ بعد درجة كافية من الوضوح.

ولقد لفت نظري - أثناء قيامي ببعض الأبحاث عن تاريخ البلاد العربية إبان العهد العثماني - مخطوط في تاريخ ماردن ومؤرخ عاش بتلك المدينة وكان مفتياً لها، ذلك هو عبد السلام بن عمر بن محمد الماردني:

ولد عبد السلام الماردني عام ١٢٠٠ هـ / ١٨٧٥ وتوفي عام ١٢٥٩ هـ / ١٨٤٣ وقد ألف الماردني عدداً من الكتب هي:

« أسماء رجال الحديث » ؛ « أم العبر في التاريخ » ؛ « خلاصة المنطق » ؛ « زوال الترح شرح منظومة ابن فرح » في الحديث ؛ « الشافي شرح » الكافي « في علمي العروض والقوافي » ؛ « شرح الفاتحة بالحروف المهملة » ؛ « شرح نوابغ الكلام » ؛ « القيراطية الصغرى » في الفرائض ؛ « القيراطية الكبرى » ؛ كتاب في

(١) ١٧٩٨ - ١٨٠١.

علم البيان ، « مختصر معاهد التنصيص » ، وغير ذلك من الرسائل والحواشي^(١) .
والكتاب الذي لفت نظري في تلك القائمة من مؤلفاته هو كتاب « أم العبر » في
التاريخ ، وعنوانه الكامل : « أم العبر في ذكر من مضى ومرت ، أو تاريخ ماردين » .
ولهذا الكتاب نسختان : إحداهما محفوظة بدار الكتب المصرية (برقم ٨١٣
تاريخ) ، والأخرى بمكتبة جامعة القاهرة (برقم ٢٣٠٦٨) .

نسخة دار الكتب :

وهي ناقصة من أولها والورقة الأولى منها ممزقة ، ولكن مقدار النقص بها قليل
لا يتجاوز المقدمة وبضعة أسطر من صلب الكتاب .
بقلم نسخ جميل في ١٧١ ورقة ومسطرتها ١٧ سطرًا والنص المكتوب ١٧ ×
١١ سم .

وآخرها : « وأما حاج أسعد بك كان يومئذ في بغداد وفي أيامه انعزل وزير
بغداد على الرضا باشا وتوجهت الحكومة إلى محمد نجيب باشا وإلى الشام فقدم منها
ومر على ماردين وتوجه نحو بغداد وذلك في جمادى الآخر سنة ١٢٥٨ » .

الخاتمة : « قد وقع الفراغ من تسويد هذا الكتاب وهو من مؤلفات شيخنا
ومرشدنا السيد عبد السلام أفندي المفتي المارديني نفع الله بعلمه كافة الطالبين آمين
وأنا الفقير إبراهيم الحمدي الشراي ابن ملا أحمد المهدوب ، وذلك في بلدة
ماردين في يوم الأربعاء غرة شعبان المعظم سنة ١٢٥٨ والله الموفق والمعين لأجل أختينا
في الله ملا مصطفى بن الروضة المارديني . وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه
أجمعين والحمد لله رب العالمين » .

ونخط الخاتمة مطابق لنخط نص الكتاب .

وواضح من هذه الخاتمة أن الناسخ إبراهيم الحمدي الشراي انتهى من نسخ
هذا الكتاب في عام ١٢٥٨ وهو العام الذي انتهى المؤلف فيه من سرد تاريخ ماردين
واختتم فيه كتابه . كما أن من الواضح بتلك المقدمة أن المؤلف كان لا يزال في
قيد الحياة حين اكتمل نسخ هذه النسخة .

(١) انظر : إسماعيل باشا البغدادي : هدية العارفين ، ج ١ ، عمود ٥٧٢ . أستانبول ، ١٩٥١ .

نسخة مكتبة جامعة القاهرة :

وهي نسخة كاملة بخط معتاد ، في ١٤٠ ورقة ، ومسطرتها ١٩ سطرًا ،
والنص المكتوب ١٦ × ١٢ سم .
أولها : « هذا كتاب التواريخ المسمى بأم العبر في ذكر من مضى ومرت لعبد السلام
أفندي مفتي ماردين .

بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله الذي عجز الواصفون عن صفته ، ولم يعرفه
أحد حق معرفته . . . »

وآخرها : « وأما حاج أسعد بك كان يومئذ في بغداد ، وفي أيامه انعزل وزير
بغداد على باشا وتوجهت الحكومة إلى محمد نجيب باشا وإلى الشام فقدم منها ومرت
على ماردين وتوجه نحو بغداد ، وذلك في جمادى الآخر لسنة ١٢٥٨ » .

الخاتمة : « استراح قلم الفقير عمر من تواريخ المسمى بأم العبر لوالده عبد السلام
بن عمر في ستة أيام مضين من ذي الحجة لسنة ثمانية وسبعين ومائتين بعد الألف » .

والخاتمة بخط ناسخ الكتاب ، وواضح منها أن ناسخ الكتاب أبو المؤلف .

وقد رتب المؤلف كتابه على سبع طبقات وخاتمة :

الطبقة الأولى : في ذكر أولى العزم من الأنبياء والعلماء .

الطبقة الثانية : في ذكر الملوك الماضية قبل الدولة الحمادية .

الطبقة الثالثة : في ذكر الخلفاء الراشدين .

الطبقة الرابعة : في ذكر خلفاء بني أمية .

الطبقة الخامسة : في ذكر خلفاء بني العباس .

الطبقة السادسة : في ذكر ملوك شتى .

الطبقة السابعة : في ذكر سلاطين آل عثمان .

الخاتمة : في ذكر أحكام ماردين وحكامها .

والقسم الجدير بالعناية في هذا الكتاب هو المتعلق بسلاطين آل عثمان وببلدة
المؤلف ماردين . وأكبر فصول الكتاب خاتمته المتعلقة بأحكام ماردين وحكامها
وتبدأ في نسخة دار الكتب من الورقة رقم ١٠١ وتمتد حتى آخر النسخة البالغة
١٧١ ورقة . أما ما كتبه المؤلف عن سلاطين آل عثمان فيضمن فصلاً عن استيلاء

بونابرت على مصر ، وهو الذى نقوم بنشره هنا ، وعنوانه :
« فصل فى ذكر استيلاء بوناپرتة على مصر القاهرة ، وهو من أعجب العجائب
وأغرب الغرائب . »

والمؤلف وإن اختتم كتابه فى عام ١٢٥٨ هـ أى قبل وفاته بعام واحد فإنه قد
كتب أقساماً فى وقت متقدم على ذلك بكثير . ففى القسم المتعلق بالعثمانيين —
وهو القسم الذى نشر منه هذا الفصل — ذكر المؤلف أنه كان يؤلف كتابه فى
عام ١٢٣٤ .

قال مثلاً عن الصدر الأعظم كور يوسف باشا : « وهو باق فى الحبس إلى
زماننا هذا أعنى عام ١٢٣٤ » (١) .

ثم عاد فقال عن العلاقات بين العثمانيين والروس : « والصالح باق إلى هذا
الزمان يعنى ١٢٣٤ » (٢) والظاهر أنه ظل يضيف إلى القسم المتعلق بماردىن ما يجد
من تواريخ ولم يختتمه إلا فى أواخر أيام حياته .

والمؤلف وإن عاصر حوادث الحملة الفرنسية فإنه لم يشهدها ، وإنما نقلها عن
شاهد لها يدعى سليمان البرائى . قال فى أول حديثه عن حملة بوناپرت :
« أخبرنى من شهد هذه الوقعة منهم سليمان البرائى فإنه كان قد أنشأ رسالة فى
هذه الوقعة نثراً ونظماً وقرأها بحضورى من أولها إلى آخرها . قال رحمه الله
— حياً أو ميتاً — . . . » (٣)

ولم أعثر فى كتب التراجم المعاصرة على أية ترجمة لسليمان البرائى هذا ، ولكن
كلام الماردىنى واضح فى أن البرائى شهد وقائع الحملة الفرنسية وألف عنها وأن
الأول نقل عن الثانى ما كتبه عنها .

وقد صرح البرائى — فيما روى له من شعر — بما يفيد ذلك . قال :
« حضرت الحرب شاباً بالتحاء . . . خرجت وشيئى بيضاً تلالى » (٤)
كما ذكر الماردىنى بصريح العبارة أن البرائى مصرى . قال : « وقد أنشد
الشيخ سليمان البرائى المصرى معارضاً لقصيدة الشيخ بدير المقدسى . . . » (٥)

(١) نسخة دار الكتب ، الورقة ١٩٧ . (٢) ١٩٧ .

(٣) ١٨١٠-١٨١١ . (٤) ١٨٣٠ . (٥) ٨٧ ب .

وقد اعتمدت فى نشر هذا النص على نسخة دار الكتب ، فهى أقدم تاريخاً ،
وقارنتها بنسخة مكتبة جامعة القاهرة ، وهى يخط ابن المؤلف ، كما ذكرنا .
ويتضمن النص كثيراً من الأغلاط النحوية واللغوية والإملائية ، فأساليب
ذلك العصر حافلة بمثل تلك الأغلاط ، ولكنى تركتها كما هى حرصاً على
إخراج النص كما كتبه مؤلفه ، ففى ذلك مراعاة لأصول النشر العلمى ، كما أن
فيه تقدماً لمثل من أساليب ذلك العصر .

ولسنا ندعى أن ما ورد فى هذا النص يتضمن تاريخاً دقيقاً للحملة أو رواية
أمنية لكل وقائعها ، فهو ينطوى على أخطاء لا شك فيها وخاصة فيما يتعلق بجلاء
الفرنسيين عن مصر ونهاية الحملة .

ولكن المؤلف — مع ذلك — ينقل لنا جانباً كبيراً من الحقيقة ، فيروى الكثير
من الوقائع الصحيحة ، ويذكر لنا ما كان يتحدث به الناس حينذاك ، ويعبر
عن مشاعر الشعب المصرى تجاه الحملة وتجاه حكامه من المماليك . ولعل من
المفيد هنا أن ننقل ما كتبه عن إحدى وقائع الحملة ونقارنه بما كتبه مؤرخ آخر
عاصر الحملة هو نقولا الترك لنتبين طريقتيه فى رواية الأحداث ، ومدى اتفاقه
مع غيره .

قال نقولا الترك يصف موقعة الرحمانية :

« فلنرجع إلى ما كنا فى صدده وهو أن أمير اللواء مراد بيك مع عساكره ما زال
سائر حتى وصل إلى الرحمانية ، وهنالك قابل العساكر الفرنسية قادمين كالبحر
الزاهر والليل القاطر ، وكان المشار إليه قد أرسل الجبخانه بالذهبيات مع عسكر
الأروام (١) والكوتلية (٢) فى بحر النيل ، وهو سائر بالعساكر على البر أمامهم .
فحين وصلوا إلى الرحمانية ورأت غلايط الفرنسية فى بحر النيل فتقابلوا الذهبيات
مع الغلايط وبدؤ يرمو على بعضهم المدافع ، ثم رموا الغلايط بمبى واحدة فجاءت فى
الذهبية التى فيها الجبخانه فاحترقت واحترقت باقى الذهبيات من حولها وصعدت
النار من الذهبية الذى فى البحر ووقعت فى الجبخانه التى على البر فشالت فيها
النار . فيا لها من ساعة كانت مهولة وبدت تتطاير الرجال من الذهبيات كالعصافير

(١) اليونانيون .

(٢) أهالى كريت .

وارتجعت إلى وري فداهمتهم الفرنساوية بالكلال والرصاص فما زالوا موليين إلى وري ونهضوا نهضة واحدة إلى جسر الأسود الذي هو بعيد عن مصر مسافة نصف نهار وركزت هناك عساكر الغزّ تماماً .^(١)
وقال الماردني في وصف الموقعة ذاتها :

« وسارت الفرسان في البر ، والسفن في البحر ، حتى وصل الجسر الأسود وهو شمال مصر مسافة سبع ساعات إلى قرية القطة ، ثم إلى وردان ، ثم ارتحل إلى أرض البحيرة حتى وصلوا إلى الرحمانية ، فوجد بها جيش الكفار ، فلما تراءى الفئتان أرسل كل واحد اصحابه النيران . وكان مدافع المسلمين تصيب أجنحة سفن الكفار فتقف مكانها ، والسفن لا تجرى إلا بها . وأخذ المسلمون من سفن الفرنسيين قريباً من عشرة سفائن ، فانهزم المشركون إلى الشاطئ ، ثم أرسلوا مدفعاً إلى سفينة الذهبية التي فيها ذخائر مراد بك ، ووقع بها نار فاحترقت بمن فيها . وطمع المشركون فيهم ، فانهزم مراد بك ومن معه ، وقتل منهم خلق كثير . »^(٢)

ويتضمن النص قدراً كبيراً من الشعر الذي نظم عن الحملة فيزودنا بمادة صالحة تعيننا على دراسة جانب من الشعر العربي في تلك الحقبة من الزمان . وهو بعد ذلك يصور لنا صدى الغزو الفرنسي لمصر فما جاورها من أقاليم عربية إسلامية .

محمد كفاقي

أستاذ مساعد - كلية الآداب
جامعة القاهرة

(١) مذكرات نقولا ترك ، ص ١٤ ، القاهرة ، ١٩٥٠ .

(٢) نسخة دار الكتب ، ١٨٢ .

النص

[٨٠ ب] فصل في استيلاء بانابرتة على مصر - القاهرة

وهو من أعجب العجائب ، وأغرب الغرائب

(١٨١) أخبرني من شهد هذه الوقعة ، منهم سليمان البرّاني ، فإنه كان قد أنشأ رسالة في هذه الوقعة ، نثراً ونظماً ، وقرأها بحضوري من أولها إلى آخرها . قال رحمه الله - حياً أو ميتاً - : إنه لما ظهر بانابرتة في بلاده ، واستولى على مالطه من بلاد الإفرنج ، وقويت شوكة ، طمع باستخلاص ممالك الإسلام ، فتوجه نحو جزائر المغرب ، وقاتلوه فانكسر بانابرتة ومن معه من الفرنسيين ، وعادوا خائبين . ثم عزم بالتوجه نحو ممالك مصر حتى دنا من الإسكندرية ، فراسل بانابرتة محمد كُريم أمير الإسكندرية ، وقال : « نحن تجار أتينا للبيع والشراء ، فهل تأذن لنا في ذلك ، ولك منا كذا وكذا ؟ » فاغتر بذلك محمد كُريم ، وأذن لهم بالدخول ، فدخلوا بشرذمة قليلة ، ولم يزل يدخل منهم كل يوم مائة وألف ، حتى تكامل جيشهم ، وتمكنوا منها ، وبنوا بها أبراجاً وقلاعاً ، وأظهروا لأهلها العدل والإنصاف ليطمع الخلق فيهم . فعند ذلك أرسل محمد كُريم كتاباً للغز بمصر ، وأعلمهم بمجيء الفرنسيين ، وما أضمره من الخدعة والتلبيس ، فلم يلتفت الغزّ إلى قوله . وقالوا : « من قصدنا فعلنا به ما نريد ، ونحن أولو قوة وأولو بأس شديد » .

لا تحقرن شأن العدو وحاله فلربما صرَعَ الأسود الثعالبُ

والغزّ عبارة عن المماليك الذين كانوا بمصر ، ورؤسائهم حينئذ كان إبراهيم بك ومراد بك ، وهم رؤساء الكل ، وإليهم كان المرجع في الأمور . ثم مصطفى بك ، وأيوب بك الصغير ، وأيوب بك الكبير ، ومحمد بك الألفي ، وقاسم بك ،

(١) في النص أخطاء لغوية ونحوية وإملائية تركناها كما هي ابتغاء تقديم النص كما هو مراعاة لمقتضيات النشر العلمي .

وإبراهيم بك الوالى ، ومراد بك الصغير ، وقاسم بك أبو يوسف ، وعثمان بك ، ويحيى بك ، وجمعتهم أربعة وعشرون ، ويتبع كل واحد جملة (٨١ ب) من الكُشَّاف ، وكل كاشف له خدم وحشم كالوزير .

ثم إنهم لما تمكنوا من الإسكندرية ، تركوا بها عسكرياً وتوجهوا نحو دمنهور البحيرة ، وهى بلدة بالقرب من الإسكندرية ، فحاصروها إلى أن دخلوها ، وانهزم أميرها . فعند ذلك راسلوا جميع أهل القرى والفلاحين ، وهم بدمنهور ، وكان فى أول كتابهم : « لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، ليعلم أهل مصر أنه ما جئنا لأخذ الأموال ، ولا لقتل الرجال . وإنما أرسلنا السلطان لإخراج المماليك من هذه الديار ، فنسلم لنا سلم ، ومن حاربنا ندم » .

وكان الخلق لهم نصير من المماليك لظلمهم وجورهم ، ففرحوا بهذه الأخبار وقالوا : « هذا أمر سلطاني لا نقدر على مخالفته . » فنهم من راسلهم بالإطاعة خفية ، ومنهم من أعرض عن جوابهم . واجتمع أهل مصر بجملة الأكابر والأعيان ، واستشاروا فى مدافعة الكفار ، ومكافحتهم ، فاتفق رأيهم على أن يخرج إليهم أولاً مراد بك . فأجاب بالرضى ، وجهز جيشه ، وهيباً ذخائره ، وخرج لقتالهم . وأول ما بطل من مصر درس العلم ، وأخذ العلماء فى قراءة الأدعية والأوراد ، فن ذلك قولهم :

يا غارة الله ، حُلِّى عَقْدُ ما ربطوا وشتى شمل أقوام بنا اشتبوا
الله أكبر ، سيف الله قاتلهم وكلما قد علوا فى ظلمهم هبطوا

ومنها قولهم :

واقصم بقهر كل من آذانا

ومن بسوء قد نوى حمانا

ومنها :

فقطع دابر القوم الذين ظلموا ، والحمد لله رب العالمين .

ومنهم من كان يتلو القرآن أو البخارى أو مسلم إلى غير ذلك .

ثم إن مراد بك نزل بلدة البحيرة ، وهى عن غربى مصر ، بينها وبين مصر العتيقة بحر النيل . ومصر العتيقة هى قبل مصر اليوسفية بساعين ، وشمال مصر

اليوسفية مدينة بولاق ، وهى مورد السفن ، واسكلة (١٨٢) إلى مصر . فخرج مراد بك من البحيرة بعساكر وافرة ، ومعهم الذخائر والمدافع ، وكان له سفينة تسمى الذهبية ، مملأها من البارود ، والرصاص وكرر المدافع ، وسفن كثيرة غيرها ، بها من الماكى والملايس والأسلحة والشعير للخيول .

وسارت الفرسان فى البر ، والسفن فى البحر ، حتى وصل الجسر الأسود ، وهو شمال مصر مسافة سبع ساعات ، إلى قرية القطة ^(١) ، ثم إلى وردان ، ثم ارتحل إلى أرض البحيرة حتى وصلوا إلى الرحمانية ، فوجد بها جيش الكفار . فلما تراءى الفئتان ، أرسل كل واحد لصاحبه النيران . وكان مدافع المسمين تصيب أجنحة سفن الكفار ، فتقف مكانها ، والسفن لا تجرى إلا بها . وأخذ المسلمون من سفن الفرنسيين قريباً من عشرة سفائن ، فانهزم المشركون إلى الشاطئ ، ثم أرسلوا مدفعاً إلى سفينة الذهبية التى فيها ذخائر مراد بك ، ووقع بها نار فاحترقت بمن فيها ، وطمع المشركون فيهم ، فانهزم مراد بك ومن معه ، وقتل منهم خلق كثير .

وكان مراد بك ، كلما مرّ على قرية ، غلقوا دونه الأبواب لما شاهدوا من الظلم والعدوان ، حتى وصل لإنابة ، وهى على الجانب ^(٢) الغربى للنيل فى مقابلة بولاق . فاتصل الخبر إلى مصر ، وأمر إبراهيم بك بالتفكير العام ، فخرج هو إلى ساحل بولاق فى محلّ يقال له الجلى ^(٣) شمال بولاق ، ونصب المتاريس ، وركب المدافع نحو البحر . وأرسل أيضاً إلى دمنهور الوحش عسكرياً ، وهى عن شمال الجلى ^(٤) بثلاث ساعات . وكان مع إبراهيم بك عشرة صناعى أى بيكات بكشّافها وعساكرها . واجتمع من الغزّ ، ومن أهل مصر من العساكر ألوف ولكوك ، فصار لهم رجّة اهتزت لها الجبال والأرض ، منهم بزيّة وزينته ، ومنهم بخدمة وحشمة ، ومنهم بالسلاح ، ومنهم بالرماح ، (٨٢ ب) ومنهم بطبول ، ومنهم

(١) هذه القرية تعرف الآن بالقطا .

(٢) جانب فى نسخة « ا » .

(٣) هكذا فى النص ولعل المقصود الجلى .

(٤) الجلى (انظر الحاشية السابقة) .

بأعلام ، ومنهم شيوخ ، ومنهم شبان ، ومنهم عبيد ، ومنهم صبيان . ولم يكن للغز معرفة إلا بالماكل الهني ، والمنكح الشهى ، والملبس البهي ، كما قيل :
فلا يمنعك من أرب لحاهم سواء ذو العمامة والخمار .
وأمر مراد بك السابق ذكره ، فإنه نصب خيامه من الجيزة إلى إمبابة ، وأترس المنارييس نحو البحر ، وكان معه من البيكات عشرة بكشأفها .

قالوا تكاثر جيشه فأجبتهم : كُفُوا ! - إذا نزل القضا عى البصر

ثم إن الكفار ، لما غلبوا على المسلمين في الرحمانية ، اقتفوا أثرهم ، وخرج غالب الفلاحين بقدمهم ، حتى نزلوا على وسيم^(١) ، وهي قرية غربي مصر بينهما أربع ساعات . فتوجه أيوب بك الصغير لمقابلتهم ومعه خمسمائة فارس ، فالتقى معهم بقرية بشتيل ، وهي ذات بساتين كثيرة ، وهي قريبة من وسيم ، فحمل عليهم أيوب بك حملة الأسد ، ومن خلفه فرسانه ، فأطلق الكفار فيه النار ، وصار النهار كالليل ، ولم يزل يقتل يميناً وشمالاً ، ويجندل ليوثاً وأبطالاً ، حتى أفنى الصف الأول من الكفار ، وشرع في الصف الثاني ، فأصاب جواده رصاصة ، فأنكبوا عليه ، وقتلوه ومن معه عن آخرهم .

وساروا حتى التقى الجمعان في إمبابة ، في مكان يقال له الوراق ، فاصطف الكُفَّارُ عند الحرب ستة صفوف ، لا يفارق أحد صاحبه : فضرب الصف الأول النار ، وجلس على الأرض ، ثم الثاني ، وجلس ، إلى آخر الصفوف . وكان إذا جلسوا ملأوا تفنكهم ، وقاموا بأسرهم ، وأرسلوا النار صففاً صففاً . وإذا قُتل أحد منهم ، تركوه ، وسدوا فرجته ، والمدافع تسحب أمامهم . وكان لهم إذ ذاك كمين ، فخرج على المسلمين ، وأحاطوا بهم من الجهات الثلاثة . ولم يكن لهم مفر سوى البحر . وصار دخان البارود فوقهم كالسحاب ، وأظلم النهار ، وأتت ريح عاصفة (١٨٣) من جهة العدو في وجه المسلمين . وانهمز مراد بك ، واضطرب أمر جيشه . فنهض من استشهد ، ومنهم من ألقى نفسه في الماء ، ومنهم من انهمز نحو الجيزة ، من طرف القبلة ، ومنهم من أسر . وغرق إبراهيم بك الولي ، وأما إبراهيم بك الكبير ، فإنه نهبه الفلاحين لخلوه عن الخلق ،

(١) هكذا في الأصل والمقصود أوسيم .

وانهمز نحو الشام إلى عكا . وانهمز مراد بك نحو بلاد الصعيد ، وكل ذلك من بعد العصر إلى قبل الغروب .
وأقام المشركون بإمبابة ، وأرسلوا أهل مصر ، كما سيأتي ، إن شاء الله تعالى .
وأشدني المذكور سليمان البراني لنفسه من أبيات تشتمل على هذه الواقعة ، وهي :

أتانا القوم في عصر لسبت	وذاك اليوم في نجم الزحال
رأيت السيف ينفذ في رقاب	يصير الجسم في الغبراء بالي
أكلهم صاحبي بصماخ أذن	من الأطواب لم يسمع مقال
تظن الرعد في برق كثير	كما المطر الرصاص غدا ببالي
وغاب العقل منا كالذهالي	وأين العقل مع نار اشتعال
وكم قد صارت الفرسان صرعى	من التجميع في وقت الذكال
ومنهم صار في الغبرا طريحا	ومنهم غاص في بحر المجال
وكم من دار نحو القوم ظهرا	وكم من طار جرياً في المثال
وكم من صار نحو البحر يجرى	رجاء الفوز يمسك بالحبال
وقد ولي لنحو البحر خوفاً	غريق الماء كابراهيم والي
مراد البيك ولي في غروب	إلى قبل بجسم في انتحال
ولإبراهيم نحو الشرق ولي	يريد الشام يتزل في الجبال
وأهل مصر انهمزوا حفاة	نحو الشرق في ذل السؤال
وولى الناس من بعد العشاء	وتقبل عذونا ياذا الجمال
تذكر ما جرى منهم بنظمي	خرجت وشيبي بيضا تلالى
حضرت الحرب شابياً بالتحاء	

ثم إن نابرتة راسل أهل مصر ، وطلب منهم من يفهم كلامه ، فأرسلوا إليه كافراً يسمى راشته^(١) ، فلما اجتمع بنابرتة (٨٣ ب) قال له : « نحن نريد

(١) لعل المقصود Carlo Rosetti فنصل انفسا حينذاك ، وقد ذكره نقولاً الترك واسمه في مذكراته كاروروشيتي . وقد قال عنه : وكان له في مصر ينيف من خمسة وثلاثون سنة من قبل مدة على بك الكبير وهذا الرجل جليل القدر وذو مكارم وأخلاق رضية وله على الناس كرم وجوده .
(مذكرات نقولاً الترك ، ص ١٣ ، القاهرة ١٩٥٠) .

دخول مصر ، ونمكث بها حتى نفتنى أثر الغز ، فإذا تمكنا منهم ، نذهب بهم إلى السلطان سليم ، ونترككم . فعاد راشته ، وبلغ لهم ما قاله نابرتة ، فلم يسعهم مخالفتة ، فرضوا بذلك خوفاً منه ، فأذنوا له بالدخول إلى مصر ، لأن أهل مصر قيل لهم :

« نيلها عجب ، وترباها ذهب ، وأهلها لا حضر ولا عرب ، ونساؤها لعب ، وهى لمن غلب . »

ثم إن نابرتة أرسى السفن فى البحر وساق ، وخرج إلى ساحل بولاق ، وكان ذلك يوم الاثنين الخامس عشر من شهر صفر من شهور سنة ١٢١٣ . ونزل نابرتة بالأوزبكية ، فى بيت محمد بك الألفى . والأوزبكية حوض عظيم ، ينصب إليه الخليج عند فيضان النيل ، ويملا منه الآبار التى بمصر مدة جريه ، ويكون جريه إما ستون يوماً أو أقل أو أكثر . وكلما زادت الأيام على الستين ، استدل به أهل مصر على الخصب ، ويثبت زيادة الميرى للأحكام ، وإلا فلا .

ثم استدعى نابرتة بوجوه مصر ، فذهب إليه من الأعيان شيخ السادات الوفائية ، ومن العلماء الشيخ عبد الله الشرقاوى ، شيخ الجامع الأزهر ، والشيخ سليم الفيوى كبير المسلمين ، والشيخ محمد المهدي ، وهو من تلاميذ الشيخ الصوفى الحنفى . فطيب نابرتة قلوبهم ، ليطمئن إليه الخلق ، وأذن لهم بإقامة الأذان ، والصلاة . ونادى المنادى بالأمان ، فلما تمكن من مصر ، وأراد أن يعرف ممالكها ، ومسالكها ، ويعرف مقدار حاصلها ، وخراجها ، استدعى بالقبط ، والقبط نصارى مصر ، وهم من أعوان الغز ، وخدامهم ، عندهم دفاتر البلاد ، ولهم اطلاع تام على ممالك مصر ، لأنها كانت مُسَلَّمة إليهم يوم الغز . فقال القبط لنابرتة : نحن نضمن لك ما تريد من العشر والخراج ، ولنا معرفة بهذه الأحكام . فأعطاه نابرتة لهم ، على طريق الضمان والالتزام ، فنزع القبط ما كان (١٨٤) عليهم من الثياب الزرق والسود ، وتعمموا بالكشامير ، ولبسوا القرا (١) والخريز ، وركبوا الخيل ، وحملوا السلاح ، وسبوا الدين ، وأذلوا العزيز ، وصار العالم الشريف يقبل يد القبطى وصاروا من أعوان الفرنسيين ، ولوهم على ما ليس لهم به علم ، واستخرجوا لهم أموال الغز ودفائنهم ، وساموها بأيديهم . ثم أمر نابرتة بالمنادى ، فنادى : « كل

من عنده من أموال الغز فليأت بها ، قبل أن نفتش البيوت ، وإن وجدنا عند أحد من أموال الغز شيئاً قتلناه وأطفاله . فلما سمع الخلق النداء ، جمعوا ما كان عندهم من الخيل والسلاح والأموال ، وألقوه ليلاً فى الطرق . فلما أصبح الصباح ، وجدوا المدينة قد امتلأت من الخيل والسلاح والأموال ، ولا يعرف صاحبها ، فجمعوا ما وجدوا بأسره . ثم أمر المنادى : كل من كان له فى بيته من الأموال ، والمتاع ، فينشرها على سطح داره . ففعلوا . وصارت القبطة يدخلون البيوت ، ويقولون : « هذا من مال المماليك ، وهذا لصاحب البيت . » فيأخذون ما شاءوا ، ويتركون ما شاءوا ، ثم اقتلعوا أبواب الحارات بأسرها ، وألقوها بالأوزبكية .

ثم إن نابرتة أحضر العلماء ، والأعيان ، وقال : « أريد أن أكتب البيوت والحارات ، وأعرف بيوتها ، ومشايخها وأهلها . » فلم يسعهم مخالفتة ، فأرسل جماعة من الفرنسيين ، وجماعة من القبط ، فعدوا الحارات والبيوت ، وكتبوا أسماء أهلها ، وكم مسكن فى كل بيت ، وكتبوا الخانات ، والحمامى ، والدكاكين ، والقهاوى ، والمعامل ، والعصارات ، فلم يتركوا شيئاً إلا كتبوه مدة شهرين ، فبلغت ألفاً جمسة .

ثم إنه أحضر الوجوه والأعيان ، وقال : « إنا نريد أن نذهب نحو الشام لقتال الغز ، ولا نثق بكم حتى نأخذ منكم رجالاً رهائن ، ونعطىكم مثلها . » فأجابوا بالرضى ، وأخذوا رهائنهم ، وأعطوهم مثلها ، وأقاموا الشيخ سليمان الفيوى لدعوى (٨٤ ب) المسلمين ، والمهدى كاتب الديوان .

فلما اطلعوا على أحوال مصر ، وقراها ، وتبينوا مسالكها ، وذراها ، وسلموها بأيدي القبط . فسلموا بلاد الصعيد لقبطى يقال له يعقوب ، وأصله كان من الصعيد ، وبلاد المنوفية لقبطى يقال له مسطى ، وبلاد الغربية لقبطى يقال له فانوس .

وكان الفرنسيين يأخذون عشر المبيع حتى السمك ، والوقود ، حيثما كانوا . وأوقفوا سفناً فى وسط البحر ، ينتظرون من يأتى من الجهات ، فإذا مرت بهم سفينة أوقفوها ، وكتبوا ما فيها ، ويعطوهم ورقة ، فإذا وصلوا بولاق ، يسلم الورقة لكاتب الديوان ، ليعرف ما فيها ، ويأخذوا على كل راكب درهماً ، ويأخذ عشر

الحنطة ، وعشر الشعير ، وعشر الأرز ، وكذا من الغنم والبقر والسمن والخبز والخبام والكتان والسكر والعسل والقلقاس (شئ يشبه الكمأة) ، وجميع ما يدور عليه العدد والكيل والميزان وكان يأخذون على كل فدان عشرة ريالات في السنة .

ثم إن الفرنسيين تعرضوا لبعض الحريم ، ومنهم [من] تبعهم طوعاً ، وأخذوا جوار الغز . ومن النساء من تزوي بزيمهم ، ولبس السلاح والبرنيطة . وكان بمدينة منوف العلا قاض يسمى عابدين ، سلك مسلكتهم حتى إنه حلل امرأة مسلمة لكافر من الفرنسيين ، وذلك أنه قال له : « قل : أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله » ؛ وعممه بعمامة بيضاء ، وعقد نكاحه عليها ، ثم ارتد الكافر .

وكان بمنوف حاكم من الفرنسيين هدم مسجداً عظيماً بها . وكان بالمنوفية بلد يقال له عمروس ، ولما استقرت أحوالهم نزلوا ليلاً وقتلوا من وجدوا بها من النساء والأطفال لأنهم قاتلوهم حين مجيئهم . وكذلك فعلوا بقرية يقال لها تت (٢) بالقرب من منوف (١٨٥) وكذلك بلدة منية العطار ، وبلدة بالقرب من دمياط .

ثم إن نابرتة طلب الأعيان والوجوه فحضروا ، فأخذ منهم الرهائن وأوصاهم بحفظ البلد . وتجهز لاقتناء أثر الغز ، ولكن غرضه مدينة عكا ، وكان بها إذ ذاك أحمد باشا الجزائر . ونصب على مصر كليبن من جنوده أحدهما يسمى كليبن (١) والآخر دَبَو (٢) ، ودبو كان تحت حكم كليبن .

وتوجه نابرتة نحو بلاد الشام بخمسين ألفاً ، وترك بقية جيشه بمصر . ولما دخل أرض مصر كان عسكره مائتا ألفاً ، وهلك بعضه وبقي أكثره . ثم إن كليبن أمر منادياً بنادى بطلب الجزية من المسلمين : البيت الأعلى ثمانية ريالات ، والأوسط أربعة ، والأدنى ريالين ، فشق ذلك على المسلمين . وكلما تشفع الأكابر والأعيان عند كليبن أعرض عنهم وزجرهم ، فاضطرب أمر الناس ، واجتمعوا عند القاضي ، وقالوا : « الموت لنا خير من أداء الجزية ، ولا بد أن نقاتل هؤلاء

(١) المقصود هنا هو الجنرال كليبر Kléber .

(٢) المقصود هنا القائد Dupuy .

الأعلاج ولا نرضى بأداء الخراج » . فاستمع بذلك دبو ، فركب من ساعته صحبة ثلاثين كافراً ، وقصد بيت القاضي ليصلح بين الفريقين . فأول ما دخل ضربه رجل بمجن ، وعجل الله بروحه إلى النار . وكذلك قتلوا كل من كان معه . ودار المسلمون بالأزقة كلما وجدوا كافراً قتلوه . ولم يشعر كليبن بذلك إلى وقت الظهر ، فأمر فرنسييه بالحرب والقتال ، ونصب الفريقان متاريسهم ، ووقع بينهم حرب عظيم ثلاثة أيام ، ثم نادى مناديهم أن كفوا واطمئنوا ، ولا تأخذ منكم الخراج ، فوقع الصلح بين الفريقين .

وأما ما كان من نابرتة فإنه خرج عن مصر والطبول تضرب ، وارتجت الأرض لخروجه إلى أن وصل بلبليس ، وهي قصبة عن شمال مصر بتسع ساعات ، ثم إلى القُرين ، ثم إلى قطييه ، ثم إلى الصالحية ، ثم إلى بركة الدويدار ، ثم إلى بئر العبد (٨٥ ب) ، ثم إلى العريش ، ثم إلى الخان ، ثم إلى غزة ، فانهزم أهلها إلى الجبال . ثم إلى يافه (١) وصار لهم بها مقتلة عظيمة ، ثم إلى غابة سيدى على بن عبد العليم الولي ثم إلى حيفه (٢) ثم إلى عكا فدخلوها بالحيلة ، وهدموا لهم فرجة ، وشنوا الغارة ، واجتمعوا على برج عال فوق السور ، وكان قد ملأه الخزار من البارود والرصاص ولا شعور للكفرة بذلك . فأطلقوا به النار ، وهلك جميع من كان فوقه من الكفار ، وما سلم منهم إلا القليل ، فانهزموا وتبعهم جيش الخزار ، فقتلوا منهم مقتلة عظيمة حتى بقي من عسكره خمسة آلاف تقريباً ، وهلك الخمسة وأربعون ألفاً ، وفي ذلك أنشد الشيخ بدبر المقدسى رحمه الله حيث يقول :

الله أكبر دين الله قد نصراً	بنصر أحمد باشا شيد الوزرا
فأصبح الدين دين الله منتصراً	وباء بالخزى والخسران من كفرا
ولاح للدين إعلان البشائر من	آفاق نصر وفتح للعدى قهرا
آيات حق أبان الله عزتها	كما أبان بحق ذل من فجرا
جاء الفرنسيين يبغى من شقاوته	خذلان أنصار دين الله ، فاندثرا
ظن الكفور بأن النصر منبعث	عن التحيل في مكر فكم مكرا

(١) كذا في النص والمقصود يافا .

(٢) كذا في النص والمقصود حيفا .

وجند الجند مغروراً بكثرة
وجنده لا ترى في الناس مشبههم
كم يأكلون لحوم الوحش تحسبهم
أشباههم مثل أحجار الوهاد فلا
(١٨٦) لا يكشفون قذاء عن وجوههم
وكلهم بهم أشباه ما كلهم
كبيرهم "بارقي" دامت مدائنه
قد غره أهل مصر حين جاء لها
وما درى أنه يوماً سيهلك في
فخاض بلجة بحر لا يطيق لها
ورام أدنى بلاد الشام فانبعثت
أما العريش فقد كادت تمزقه
لكن له غاية تشبي عواقبها
واحتال من مكره بعد العريش على
وسار مستدرجاً في يسر غزته
لولا غرور غرور من عساكرنا
فاستشهد المسلمون الطيبون بها
أذاقه الله ذلّ البأس إذ رحلت
الله أكبر! ما عكا ووقعته
الله أيد: أحمدتها بأربعة
أنصار أصحاب بدر كلهم وكذا
(١٨٦ ب) وسيد الرسل قطعاً عن معاينة
ظن الفرنسي بعكا طبق غرته
وغاب عنه عنايات الإله بها
وكون أحمدتها السامى توكله

وما درى أنه في ظلمه عثرا
من نسل بأجوج من روم كما ذكرنا
كلاب رومة لولا أشبهوا البشرنا
ترى لهم مشبهاً ، كلاً ولا البقرا
إلا ببولهم داموا (به) (١) قدرا
من الخنازير كم تلقى لهم صوراً
قد بار بوراً أتى من في اسمه اختبرا
بمكره خادعاً ما دام إذ ظفرا
أرجأها ويرى ما شاءه حفرا
خوضاً فكان قصارى خوضه قصراً
عليه شهب لظى ترمى به الشررا
وكاد يرجع مقهوراً كما صدرا
عن آية نشرت عن عينها الأثرا
سكان غزة فانهازوا لما غدرا
لنحو يافا فنال البأس والضررا
لذاب كالملح لكن زاده غررا
وجاء بالخسر من بالدين قد مكرا
جيوشه تبتغي عكا كما احتقرا
إلا كوقعة بدر زادها كبرا
بصدق صبر وأملاك السماء ترى
رجال غيب جميعاً قد أتوا زمرا
في ذلك الجمع مشهوداً لقد حضرنا
ما ظنه بسواها فاقتفى الأثرا
وكون أحمدها بالنصر متزرا
بالله يعطيه في أعدائه الظفرا

(١) سقطت من نسخة دار الكتب ولكنها موجودة في نسخة جامعة القاهرة .

وغرّ ذا الكافر المغرور أربعة
ونحس تدبيره مع ضعف قوته
فخذوا الأرض أخذوا فجم بها
وأرسل الجلل المغرى بكثرتها
فهدم السور من طين ومن حجر
فداء كل خبيث من معسكره
لو رام ساكن عكا يبتنى قننا
بعناهم الطين والأحجار عن ثمن
يا حمرته! لقد باعت تجارته
لما بدت ذلة الملعون وانصحت
أما أطوايه حقاً وأثقله
فرج عكا به إظهار ذلته
يا ويح أعوانه أهل النفاق فقد
(١٨٧) كانوا يسمون قبل اليوم تسمية
باحوا بأسرارهم أضحت سرائرهم
وقام منهزماً كالكلب يتبعه
فحطه حيث ألقت رحلها وله
أقام سداً بها والسر يتبعه
فالحمد لله زال الضيم وانشرحت
فواجب حمد مولانا وسيدنا
بأحمد خير نسل الله قاطبة
لقد علمنا بأن الله ناصره
فهو الذي يجمع الله الإله له
فعالم الخبر مجموع له وله
هو الإمام لهذا العصر فانتبهوا
هو الذي نصّر الله العظيم به

جند كثير وأطواب بها اغتررا
وما درى أن رب العالمين يرى
جماجم الجند منه تملأ الحفرا
عليه كانت وبالا زائداً ضررا
وهذا من حيشه أضعاف ما هدرا
برطل طين فكم يُفدى به الحجرا
من الرؤوس الفرنساوية اقتدرا
هي النفوس فمن بالبيع قد خسرا؟!
بكل خسر وقال الكد والكدر
وهاله الحرب من عكا وقد قهرا
من أجل هذا دفنوها طبق ما حضرا
وفيه خسراته للكل قد ظهرا
صاروا معدين في أعداء من كفرا
وكان غالبهم بالكم مسترا
مهتوك ما لهم ملجأ ولا وزرا
أعوانه ذُعراً كالكلب إذ ذُعرا
أضعاف لعن إذا ما مكره ذكرنا
من خلفه فهو سرّ يطمس البصرا
صدورنا جبروت من بعد ما صدرا
من حيث من على الإسلام فانتصرا
مجدد الدين قطعاً بعد ما اندثرا
لو كان مفرداً لكان منتصرا
ما في العوالم أفضالاً ومفتخرا
أضعاف غيب ستبدو عند من نظرا
يا نوّما وقفوا في بابهم زمرا
دين الهدى فسموا عزاً ومنتصرا

الله أعلى هذا الدين رتبته
يا أحمد الناس لله العلى أما
لله جلّ عليك الفضل ، لا أحد
وعمّ كل بلاد الأرض أجمعها
(٨٧) أزلت عن أهل هذا الدين وسوسة
فنصر عكا هو الفتح المبين لنا
فعن قريب تراها منهمو طهرت
فالرعب جند من الرحمن أرسله
الله أكبر دين الله منتصرا
فالحمد لله زال الرعب مذوضحت
فنحمد الله هذا الفضل أرّخه
بأحمد حفظ دين الله لى وله
آيات نصرتك يا جزار محكمة
فالحمد لله جلّ الله مانحنا
ثم الصلاة على إختار سيدنا
 وآله منهمو هذا الوزير كفى

وقد أنشد الشيخ سليمان البرّاني المصري معارضا لقصيدة الشيخ بدير المقدسي
حيث قال : « قد غره أهل مصر حين جاء لها . . الخ . »

جاء الفرنسيس يامن يستمع ويرى
ما غرهم أحد كلا ولا نظرت
إذ لا تجد مؤمنا في الدين معتقدا
(١٨٨) أهل ترى من تبع عقبى بأجالة
قد أكرهوا أهلها في حشرهم معهم
إن الفرنسيس جاءوا مصر في عصب
وقبلوا اليد منهم عند حاجتهم
فلا تلم مؤمنا فوت عساكره
بمكره خادعا للناس واشتهرا
لهم عيون الورى إلا ترى شذرا
ود الكوافر يوما قط أو كفرا
ففى القيامة يلقى ربحه خسرا
وهل بكرة يكون العبد موتزا
فأصبح الناس فى أيامهم أسرا
ويرتجو قطعا أو من لها نشرا
وقل عزم له فى هزيمة الأمرا

فالعلم مشتهر فى مصر أجمعها
والذكر فيها دواما تلقه أبدا
وإن مصر لها فضل يفوق على
وخصها الله فى التنزيل إذ ذكرت
يكفيك موسى كلم الله كان بها
ويوسف الحسن فيها ظل مرتقيا
وكم بها سيد سادت سيادته
إن قلت قد عرفت بالفسق قلت نعم
فكعبة الله كانوا يمشون بها
مع أنها فضلت دواما مشرفة
وانظر مدينة هادينا ومهدينا
وانظر إلى القدس مدوح ومعتقد
(٨٨) إن تعتبر أصل أهل الأرض كلهمو
وحذر الناس تخويفا وعرفهم
صلى عليه إله العرش ما طلعت
أوما سليمان ردّا قال مفتتحا

ثم إن بانابرقى لما رجع إلى مصر بالخمسة آلاف الباقية من الخمسين ألفا
خاسرا ذليلا أتى بعسكره الذى كان داخل مصر إلى خارج البلد ، ودخل بينهم
ليرى الناس أنه عاد بعسكره من عكا سالما منصورا ، مع أن أخباره كانت قد
اتصلت إلى مصر وأنه هلك من عسكره خمسة وأربعون ألفا . ثم بعد أيام جاء
مصطفى باشا لمحاربة الكفار ونزل بتاحية أبى قير ، وهو بلد على بحر الملح بين الرشيد
والإسكندرية . فتوجه بنابرقى لمحاربته ، ووقع الحرب بينهما يوم كامل . فلما
صار المساء ترك المشركون خيامهم وأكنوا تجاه الخيام ، فظن مصطفى باشا أنهم
هربوا ، وشن الغارة على الخيام ، واشتغل بالنهب ، فخرج المشركون عليه من
الكمين ، وأطبقوا على مصطفى باشا وأسرّوه ومن معه ، وذهبوا به إلى مصر ، وسلمته
لكلبون .

ثم إن بنابرته جمع ما حصل له من الدراهم والدنانير من مصر وملأها بأربع سفائن ، وتوجه معها بنفسه نحو بلاده ، وترك مكانه بمصر كليون . ومن ذلك الحين ، اشتهر كليون بين الناس ، وانقطع خبر نابوته . ولما تمكن الفرنسيين من مصر ، ولم يلحقهم مدد من السلطان سليم ، شق ذلك على الخلق ، ومضى على ذلك قريب من سنتين . (١٨٩) وفي تلك الأيام جاء رجلا من أهل المغرب ، أحدهما اسمه محمد والآخر أحمد ونزلوا ببلدة البحيرة ، وكان يخرجان إلى الكفار ، ويجهدا في سبيل الله . وكلما ضربوهما بالرصاص كان لا يؤثر فيهما شيء منها ، واجتمع عليهما بعض الخلق ، وكانوا يقتلون منهم خلق كثير . فارتعب المشركون من هذين الرجلين ، وامتد أمرهما مقدار شهرين إلى أن أصابتهما رصاصة ، وجرحتهما ، فعادا إلى بلادهما .

ثم شاع الخبر بمصر بقدم الوزير كور يوسف باشا ، وفرح المسلمون . وذلك أنه لما اتصل الخبر بضبط مصر للسلطان سليم ، جمع أرباب دولته واستشار بهم في أمرهم ، فأجمعوا على أن يوجه وزيره الأعظم يوسف باشا لمحاربتهم . فتوجه المذكور نحو مصر صحبة سبعة من الوزراء العظام ، منهم نصيف باشا ومحمد باشا أبو مرق وطاهر باشا وإسماعيل باشا ومصطفى باشا وعثمان باشا . ثم إن السلطان راسل الإنكليز أيضا أن يتوجهوا نحو مصر لنصرة الوزير المذكور ، فأجابوا إلى ذلك ، فركبوا سفائنتهم ، وقطعوا الطريق على الفرنسيين من البحر الملح عند بوغاز الإسكندرية ، فتوجه الوزير بالمذكورين يتبعهم عساكر كالنجوم حتى وصلوا بلدة غزة ، وهي تبعد عن مصر ثمانية أيام ، فأخذ مصطفى باشا مقدارا من الجيش وجاء قبل الوزير إلى العريش ، فوجد فيه من عسكر الفرنسيين فوق بينهم الحرب حتى ولى الفرنسيين هارين نحو مصر . ثم إن مصطفى باشا يتفقد أمواله وخيله وإذا بنار وقعت في بارود الجبخانه فاشتعل واحترق مصطفى باشا ومن كان إلى جانبه ، فحزن عليه كافة الوزراء . ثم توجه الوزير إلى بلبس فقاتل من وجد فيها ، فهرب الكفار (٨٩ ب) ثم نصب الوزير خيامه في بركة الحج بالقرب من مصر وأرسل إلى كليون أن أخرج من مصر ولما نقاتلك . فرضى كليون بالخروج وطلب المهلة ثلاثين يوما ، وأن يؤدوا للوزير كل يوم خزينة من الدراهم . فرضى الوزير .

ثم إن كليون أرسل طائفة من جيشه نحو بلاده في السفن ، فلما وصلوا إلى بوغاز الإسكندرية أخذ الإنكليز عليهم الطريق ، وقتلوه عن آخرهم ، فاتصل الخير بالفرنيس فاستمدوا بالوزير ، فقال : « أنا أرسل إلى الإنكليز حتى لا يتعرضوا لكم » . فتوجه منهم طائفة أخرى فقتلوه عن آخرهم أيضا ، ولم يلتفتوا إلى قول الوزير .

وكان الوزير معتمدا على صلحهم وخروجهم — فرق عساكره ، ولم يكن عنده منهم إلا القليل ، إلا أن نصيف باشا كان قد أخذ الغز ومقدارا من العسكر ، وانطلق إلى الجانب الآخر من مصر . وليس للفرنسيين علم بذلك . فلما عاين كليون تفرقة عسكر الوزير عنه ، وجد الفرصة ، وهجم ليلا على عسكر الإسلام ، فأنهزم الوزير كور يوسف باشا ومن معه نحو بلاد الشام . وتبعه الكفار ، فانقض نصيف باشا من الجانب الآخر على مصر ، وتبعه الغز أيضا ، فدخلوها وقتلوا من ظفروا به من الفرنسيين والقبط ، وتحصن داخل مصر ، وغلق الأبواب . وكان ممن تحصن مع نصيف باشا حسن بك الجداوى والسيد محمد المغربي السابق ذكره ، الذي كان لا يؤثر به السيف والرصاص ، وبقية الغز . وأما مراد بك تحصن ببلدة تراء ، وهي عن قبلي مصر ، وتحصنت أيضا بلدة بولاق . وأما كليون فإنه كان متحصنا ببيت محمد بك الأتلي بالأوزبكية ، وهو محكم البنيان .

وصعد الكفار خارج المدينة إلى القلاع التي (٩٠) بنوها حولها ، ووقع بين الفريقين حرب عظيم . وكان بمصر رجل من أعيان التجار يدعى المحروق ذو مال عظيم ، فجعل يتفق على نصيف باشا ومن معه من المجاهدين ، وهم في المتاريس ، وكان يأتيهم بالمأكول والمشروب والبارود والرصاص وما كانوا يحتاجون إليه . ومكث نصيف باشا ستة وثلاثين يوما في الحصار ، ولم يأت مدد من أحد ، فطلب من الفرنسيين الأمان ليخرج عن مصر ، فأجابوه إلى ذلك ، ووقف الكفار عن عيون الباب وشماله ، وخرج نصيف باشا ومن معه من الباب من بينهم ، وهم يسخرون منه ويضحكون عليه ، والتحق بالوزير يوسف باشا .

ودخل الكفار أيضا مصر ، ثم إنهم أحاطوا ببلدة بولاق ، فتحصن أهلها مدة محاصرة نصيف باشا ستة وثلاثين يوما ، ولم يكن للكفار سبيل عليها . ومن بعد

المدة جاء جنينار منهم كان بمنوف العلا ، وقال للمحاصرين بولاق : « أترضون أن أفتحها أنا [على] أن يكون أموالها لي لا لغيري ؟ » قالوا : « نعم » فأحاط الجنينار بها من كل مكان ، وتسلب عليها يوما وليلة بالمدافع . وكان ببولاق شيخ حارة يسمى محمد الطويل الكتاني ، وكان له متراس فقال للفرنسيين : « إن دخلتم تبقرني ومالي » . قالوا : « نعم » ، فأخلى متراسه ، ودخل الكفار ، ودار فيها السيف مقدار ساعتين حتى جرى الدم في الأزقة . وكان قد اختفى من المسلمين بجامع أبي العلا تسعون رجلا من خوفهم ، فدخل إليهم الفرنسيين وذبحوهم في الجامع عن آخرهم ، وأخذوا جميع ما في بولاق من المال والمتاع والسلاح ، وأسروا جميع نساءها وأطفالها ، ونصبوا لهم سوقا لبيع الأسرى ، والدلال يبيع وينادي بهم : « هذا بعشرين ، وهذا بخمسين » . وأحرقوا أكثر الحارات والدكاكين (٩٠ ب) بالنار .

ولما ارتحل نصيف باشا عن مصر ، ودخل الكفار ، وقع الرعب في قلوب الخلائق ، وكان الكفار يزعمون أن مصر لا تقاثلهم أبدا . ولما أعانوا نصيف باشا وقع بينهم وبين الكفار بغض شديد ، وحقد مرير ، وأظهروا العداوة مع المسلمين . فمن ذلك أنه دخل على كلبون كلب من القبط يسمى يعقوب وقال : « سلمني أهل مصر بكذا وكذا من الخزائن » . فسلمه إليهم ، فجمع الكافري يعقوب مشايخ الحارات وأرباب الحرف والصناعات بأسرهم ، وفرض على كل رجل منهم خمسين ريالاً . فأجابه الناس بالرضى لخوفهم ، وقبض ما فرض بالتام . ثم فرض أخرى وقبضها ، وكذلك فعل بجميع الفلاحين . وكان الرجل إذا عجز عن أداء الخمسين ريال يقول يعقوب : « أنا أقتلك وأعطي ما طلبناه منك للفرنسيين » . وكانوا يطلبون منهم في الجمع والأعياد بعض الغرامات لتكديدهم في أيام المرور هذه . وصاروا يدورون في الحارات ، فيمسكون من صادفوا من الشباب فيربطوهم ويذهبوا بهم إلى القلعة ، فلم يرجع أحد إلى أهله . وكان إذا صادفوا في طريقهم أحدا من الأكابر استخدموه بأدنى أشغالهم ، وقتشوا جيوبه وأخذوا ما فيها . ومنهم من كان يقطع الطريق على المسلمين ، فإن مر بهم أحد أخذوا ما عنده من الدراويل .

وكان رجل من الطلبة بجامع الأزهر يدعى عمر من أهل حلب اكتسى بزيتهم ، ولبس البرنيطة مثلهم ، وأخفى سلاحه وكنم أمره ، ودخل مع كلبون رئيس الفرنسيين

البيستان . وكان كلبون كل يوم يدخل للبيستان التي في داره للتنزه ويدخل عليه الفرنسيين للمصالح ، فلم يزل عمر الحلبي يراقب كلبون حتى علاه بضربة ألقي رأسه عن جثته ، فاجتمع إليه الفرنسيين ، (٩١ أ) وقبضوا عليه وقالوا : « من أرسلك ؟ » قال : « سلطى عليكم ربي غيرة على ديني » . وسألوه عن مكانه فقال : « بجامع الأزهر عند فلان وفلان » ، فقطعوا رأس الرجلين ، وضربوا عمر الحلبي في الخازوق ، ووضعوه فوق تل عال ، وعلقوا إلى جانبه رأس الرجلين ، فكنثوا على التل سنة كاملة ولم تغير صورتهم .

ثم هجموا بخيلهم ورجلهم على جامع الأزهر ، ومزقوا الكتب ، وتوسدوا بها ، وأحرقوها بالنار ، وقتلوا من وجدوا به من العلماء كالشيخ أحمد بن الشيخ إبراهيم الشراقوي الشافعي ، وشيخ العميان الشيخ سليمان الجوسقي ، والشيخ إسماعيل البراوي ، والشيخ عبد الرحمن الصعيدى البصير ، والشيخ الزهار ، والشيخ عبد الوهاب ، والشيخ محمود ، وجماعة من المجاورين . ثم إن الشيخ عبد الله الشراقوي شيخ الجامع الأزهر جاء وغلق أبواب الجامع خوفا من الهدم وذلك في سنة ١٢١٥ .

وفرضوا على موتى المسلمين : الأعلى خمسة عشر ريالاً والأوسط عشرة والأدنى خمسة . وكم من ميت فقير تأخر دفنه أياما حتى أخذوا عليه ما طلبوا ! وكثير من الفقراء دفنوا موتاهم داخل بيوتهم . وكان لا يبكي عليه أحد خوفا من استماع الفرنسيين وبنوا داخل مصر قلاعاً وأبراجاً وسورا ، وقطعوا ما كان من حولها من النخيل والأشجار ونهبوا قرية قريبة منها يقال لها الشيرج وغيرها من بلاد الجيزة ، وقتلوا محمد كُريم شيخ الإسكندرية ، وقتلوا ابن الشواربي وكان من أعيان القطائع بمدينة قليوب ، وأوقفوا بأبواب المدينة حراسا بمنعون من يخرج عنها دون الداخل ، وإذا أراد رجل الخروج فتمشوه وأخذوا ما معه ، وجددوا العشر ، وأحدثوا بدعا لا يسع ذكرها في هذا المختصر ، ووقع الطاعون (٩١ ب) بمصر ، وكان إذا مات أحد من الفرنسيين اجتمعوا عليه وضربوه بالعصى وقالوا له : « أمن جوعك مت أم من العطش ؟ أفند عنك أرز مصر أم خبزها ؟ أمنك النساء عن الجماع أم حرمت أكل اللحم ؟ » فكل من كان يراه منهم وبه مرض لا يضطجع في فراش لئلا يموت خوفاً من الضرب .

وكان لكل عشرة واحد يسمونه صارى عسكري ولكل مائة واحد يسمونه سلطانا ولكل ألف حاكم يطيعونه فيما يأمرهم به - وجملته حكامهم مئتان . وكان بنابارتى سلطانا على الكل . وكان لكل عشرة امرأة تسمى سينورة ، والرجل يسمى سينور ، ويتهادون بنسائهم إلى بعضهم ، وأنشدنى الراوى سليمان فى أوصافهم :

قال الفقير لربه المشتاق يرجو السماح ، وكم به أشواق !
يدعى سليمان المفرط عمره فى طاعة الرحمن يا حذاق
قل الحياء ولا أمانة بيننا ظهر الفساد وضافت الأخلاق
زاد الغلا فى كل شيء ضعفه حتى الأمين بعصرنا سرّاق
ما فيهمو تجدد الأمين ولا أنا فى الجهل خضنا والقلوب دقاق
والظلم زاد من الذين تحكموا نقضت عهد الخلق والميثاق
أمراؤنا بالخور زادوا رفعة وعلاو بظلم والظلام طباق
حتى غدا الديوث يظفر فى الورى وله جنود حوله سُبّاق
أما الحرام فقل من ينقى له لا من رشيد فرت الأذواق
وتباغض الأخوان جهرا فى الملا هجروا المساجد ما بها إشراق
حكمت بغير الحق حكام الورى والكيل طُفّف والصريح نفاق
قد سلطت من أجل ذلك كله قوم علينا كالجراد تساق
ملكوا بلاد المسلمين وقتلوا أصل العلوم وكم بها بواق
خنقوا الذبيحة خالفوا فى شرعنا ومن الخنازير امتلأت أطباق
يتراسلون لبعضهم بحرهم لا غيرة فيهم أيا حذاق
شربوا الخمر وقبحوا فى مصرنا أكلوا القطيسة ، جاءهم خناق !
أخذوا سلاح المسلمين بأسره من ذا الذى لوجودهم يشناق
قتلوا رجال المسلمين وذبحوا وسط المساجد والدماء تراق
طمعوا بأوقاف المساجد واعتدوا فى مصر حتى قلت الأرزاق
هجموا البيوت وفتشوا حاجتنا وتحكموا فيها علينا فاقوا
ملكوا الصعيد وشرقها مع غربها كيف السبيل وهم لطعم ذاقوا
ظلموا جنوا جاروا عتوا بديارنا أسروا طغوا هتكوا الحريم وعاقوا

هدموا البلاد وشتتوا سكانها ونحت فلم يسمع بها معواق
عن حربهم إن رمت تسأل إنهم لا يعرفون الموت يا حذاق
هم يدخلون على المدافع جملة لا يرجعون ولو جرى المهرق
أطباقهم برؤوسهم سود الثنا متقمطين وما بها أفئاق
هم يحلقون للحية وشوارب أما العوارض بالشعور طباق
[٦٢ب] يتبادلون من البلاد لبعضهم وعلى البيوت تلصقت أوراق
أين الذين دعاؤهم قد يرتجى لصنائهم وأجابهم خلاق
يدعوا لخالقهم يزيلوا كربنا هم يعتقدون من الورى أعناق
قم يا ابن إدريس انتظر ما حلها قم يا جلال فكم بنا أضياع
ناديت درديرا وعبد عليمننا أهل الطريقة بالضيا لإشراق
ناديت بكري القوم مع حشيتهم ابن الصعيدى سره المراق
فتوسلوا يا سادى بنبيكم خير البرية نوره البراق
صلى عليه الله ما هب الصبا أوناح طير والدجى غساق

ثم لما انهزم الوزير الأعظم كور يوسف باشا سنة ١٢١٥ نحو الشام جمع له جيشا ثانيا وتوجه أيضا نحو مصر بعد عشرة أشهر ، فلما نزل على العريش وجد به طائفة من عسكري الفرنسيين فقاتلهم فانهزموا . وكان معه من الوزراء محمد باشا أبو مرق الغازى ، وكان الوزير قد سلم أموره له . ثم رحلوا عن العريش وأناخوا بخان يونس ثم ساروا إلى قطية وهى أول العمران ، ثم إلى الصالحية فانهزم الكفار عنها ، ثم إلى بلييس فقاتلوا من وجدوا ، فانهزم الكفار إلى بنها العسل ، وهى قرية بجانب النيل شمال مصر بيومين . وأقام بها مدة شهرين وصار يعزل من مشايخ القرى خلقا ويولى غيرهم ، ويأخذ خيلا وإبلًا وأموالا كثيرة إلى أن أتاه الخبر بقدوم الغازى حسين باشا الجزائرى من بلاد المغرب صحبة الإنكليز ، فعند ذلك تهاوى الكفار للحرب ، وخرجوا لظاهر (١٩٣) المدينة ، وضربوا خيامهم ، وكتبوا إلى سائر الرعية : « إن الوزير قصد حربنا أول مرة ورأيتم ما فعلنا به ، فإن أسأتم الأدب ووافقتم الوزير على حربنا فعلنا بكم ما فعلنا ببوقاق ، فكونوا على حذر » .

وأما ما كان من الوزير يوسف باشا فإنه لما قدم حسين باشا والإنكليز انتقل من بنها العسل وأناخ بالقرب من مصر بثلاث ساعات ، وتفرق عسكره في القرى لطلب الميرة ، وكذلك عسكر الفرنسيين ، ترى عسكر الوزير بقرية وعسكر الكفار بأخرى . ومنهم من دخل مصر .

وأما حسين باشا الجزائري والإنكليز فإنهم دنوا عن نصف مرحلة من مصر ، وأقاموا هناك ، وأرسلوا إلى الكفار : « اخرجوا أيها الفرنسيين عن مصر إما بطوع وإما بكره ، ولا بد لكم من الخروج » . قالوا : « نخرج طوعا ولكن بعد ثلاثة أيام » . فلم يرض حسين باشا وقال : « لا نصبر ولا يوما واحدا » . فلما أمسى المساء خرجوا عن آخرهم في الساعة السادسة ليلة السادس من محرم الحرام سنة ١٢١٦ وتوجهوا نحو عسكر حسين باشا والإنكليز ، وعدتهم حينئذ اثني عشر ألفا . فأخذهم حسين باشا والإنكليز وساروا نحو الإسكندرية ، وقبض على من كان بالإسكندرية وقتلهم ، وقتل جملة الفرنسيين الاثني عشر ألفا إلا رؤساءهم ، فإنه غلّهم وقبضهم محكما وذهب بهم إلى السلطان سليم .

وأما ما كان من أمر الوزير يوسف باشا فإنه لما توجه حسين باشا بالفرنسيين وقتلهم في الإسكندرية ، وتوجه برؤوسهم نحو القسطنطينية ، دخل الوزير يوسف باشا مصر بموكب عظيم ، وقلب سليم ، ونال بدخوله كل عز ونصر ، وقيل لعسكره : « نلتم خيرا ، اهبطوا مصر » . وتزينت الأسواق وامتألت نورا ، وتزينت الخلائق سندسا وحريرا ، (٩٣ ب) ونال الوزير مسرة وجورا .

فكانه يعقوب من فرح بها إذ عادته شمّ القميص بصيرا

وخلع على أعيان مصر وعلى رؤساء القبطه ، وشرع في جلب الأموال من القرى ، وأتى بالحمل الشريف من بيت المقدس ، وكان به من عام دخول الكفار مع صالح بك ، ومات صالح بك ببيت المقدس . ويوم دخول الوزير كان من أيام فيضان النيل . وفي تلك العام توجه الخلق إلى الحج في شهر شوال سنة ١٢١٦ . ثم عزم الوزير على قتل الغزّ فانهزموا إلى الصعيد . ثم نصب يوسف باشا بمصر أربعة من الوزراء وتوجه نحو الشام . وكان يريد التوجه نحو إسلامبول فنهه السلطان والينكجارية عن الدخول . وعزله عن الوزارة العظمى ، فتوجه نحو حلب ، ومنها

إلى كبة معدن وأقام به إلى أيام السلطان محمود وسيأتي الكلام عليه إن شاء الله تعالى . وكان دخول الفرنسيين إلى مصر يوم الاثنين يوم الخامس عشر من صفر من سنة ١٢١٣ ، وخرجوا عن مصر يوم السادس من محرم من شهر سنة ١٢١٦ . ومدة ضبطهم ٣ سنة . وأنشدني الراوي سليمان المصري من قصيدة في الفتوح :

الحمد لله ! حمدا دائما أبدا والحمد لله حمدا عدا ما حمدا
ثم الصلاة على المختار سيدنا محمد من أتى يحبو الأنام هدى
وبعد ! فالشكر لله على نعم لم تحصن إذ زادنا من فضله وشدا
وأفقد الخلق مما حلهم فغدت قيود يسر الورى مطلوقة أبدا
وطهرت عند ذا الأسماع من دنس وأبدل الخبث بالعطر الذى وردا
وأصبح الشرك منكوسا كعادته وأخذل الله جمع الكفر وانكمدا
[٩٤] وأيد الله دين الهاشمى كما قد طهرت مصرنا من رجس من جحدا
وأقبل النيل بالأفراح ممترجا إذ نكس الكفر فيه والسرور بدا
لما سليم الرضى أرسل عساكره فالرعب حل بهم والكافر انفقدا
بأمر من أشرقت في الكون بهجته وقد علا رفعة ما مثلها عهدا
أمير جيش الهدى قد جاء منتصرا غدا له الخلد مأوى جاء مجتهدا
إذ أخلص القصد فازدادت مواهبه يريد إعلاء دين الله قد قصدا
فأينعت لقحة المعنى قد ظهرت بهطل مزن له لما بها وفدا
وروضة الأنس بالطيار عامرة وشمسه قد علت فوق الشمس غدا
سمى يوسف حاز الفضل أجمعه وصادق الوعد في الأشياء إذ وعدا
جنى لأثمار تحقيق وفاز بها من دوحة العرف قد يحلو لكل صدى
حسين باشا أتى بالنصر ممترجا ومخلصا ، رعبه عند اللثام بدا
قد أتحف الدين بالأنس الظريف كذا فضوعف الأجر لم يحصى له عددا
غريب منشوره قد عزّ ناظمه ورقة الوصف لم تترك لديه سدى
إذ آنس الناس أمنا بعد ما قنطوا من فتح مصر وقالوا أرصد الرصدا
ويوسف الخير بالأنصار في شبه سعد السعود لهم بالنصر قد وفدا
وحفنا الكرب في غريب / إذ ملكوا وقد أتى النصر في غورى^{١٢١٦} ما بعدا

ضاعت أماكننا شادت مساكننا
 [٩٤ب] وزير سلطاننا من جاءنا فله
 يا رب ! بالمصطفى نؤله مأمله
 فأنت غوث الورى أرسلته فرجا
 جزما قبول الدعا إذ ظننا حسن
 هذا دعاء حديث المصطفى وله
 رجوت حفظاً من المولى لسيدنا
 أيضاً حسين ومن جاءوا لنصرتنا
 ثم الصلاة على طه وسيلتنا
 ما هب ريح الصبا بالنصريا أملى

ولى مفاتنتنا من أمن من سعدا
 بكل وقت قبول دام إذ سعدا
 بحقة ربنا نؤله ما قصدا
 وصوت أعدائنا من بطشه حمدا
 بالله حقاً بفضل الله فاعتقدا
 بكل لمح قبول دام إذ وردا
 أميرنا يوسف السامى مع السعدا
 من كل بدو وحضر فى الورى جهدا
 محمد أحمد محمود من حمدا
 أو جاء قاصدا وجه الله من قصدا

الضمير أنا فى اللغات السامية

للدكتور السيد يعقوب بكر

صيغة ضمير المتكلم « أنا » فى العربية لها نظائر فى اللغات الأرامية (مثل anā فى أرامية العهد القديم و enā فى السريانية) . وترد « أنا » أيضاً جزءاً فى ضمير المتكلم anāku فى الأكديّة و ānōkhī فى العبريّة ؛ وقد تحوّلت ā إلى o فى الصيغة العبريّة كما نرى ، وهذا دليل قاطع على أن الفتحة الممدودة فى أنا أصلية . فاتفق العربية والأرامية والآكديّة والعبريّة فى المدّ دليل على أنه أصل ؛ وبهذا ينحسم الخلاف بين البصريين والكوفيين فى هذا الصدد . وسنعرض لهذا الخلاف ، ولكن يجب أولاً أن نتحدث عن أحوال أنا فى الوقف والوصل لاتصال هذا الموضوع بذلك الخلاف .

يقول سيبويه (ط بولاق ، الجزء الثانى ، ١٣١٨ هـ ، ص ٢٧٩ ، آخر سطر) إن الوقف على أنا يلزم أن يكون بمدّ الألف . ولكن فى الوقف لغة بهاء السكت نسبها الرضى (شرح الشافية ، ط القاهرة ١٩٣٩ ، الجزء الثانى ، ص ٢٩٤) إلى بعض طيّ ، فهم يقولون أنه ؛ ويعقب الرضى على هذا بأنه قليل . وقد أشار الرضى فى موضع آخر (شرح الكافية ، ط صحافيه عثمانيه شركنتك ١٣١٠ هـ ، الجزء الثانى ، ص ٩ أسفل) إلى هذه اللغة ، كما أشار إليها ابن يعيش (شرح المفصل ، ط القاهرة ، ج ٣ ، ص ٩٤) حيث يقول : « وقد قالوا أنه فوقفوا بالهاء . حكى عن بعض العرب وقد عرقب ناقته لضعف ، فقيل له هلاّ فصّدّتها وأطعمته دمه مشويا ، فقال هذا فصّدى أنه ؛ وقال الشاعر :
 إن كنت أدرى فعلى بسدّته من كثرة التخليط فى من أنه »
 أما فى الوصل فيقال أن^(١) ، وهذه هى الصيغة العادية للضمير فى الحبشية .

(١) يقول رايت (A Gramm. of the Arabic Lang.) W. Wright ، الطبعة الثالثة ، الجزء الأول ، كبردج ١٨٩٦ ، ص ٤٤ أسفل) إن الصيغة المقصورة أن ترى فى هانذا . وسبب تقصير حركة النون هو ، كما قال لى الأستاذ الدكتور محمد حمدي البكرى فى حديث شفوى بينى وبينه ، الرغبة فى المخالفة لتوالى ثلاث فتحات ممدودة (ها أنا ذا) .

وبنو تميم يشتون الألف في الوصل أيضا ، كما يقول الرضى في الموضع المذكور من شرح الكافية . ويقول ابن يعيش (ج ٩ ، ص ٨٣ - ٨٤) إن هذه اللغة (أى إثبات الألف في الوصل) قرأ بها نافع ^(١) في قوله تعالى « أنا أحبي وأميت » (البقرة ٢٥٨) و « أنا آتيك به » (النمل ٣٩ و ٤٠) ، ومنها أيضا قول الشاعر (أبى النجم العجلي) : « أنا أبو النجم وشعري شعري » ، وقول الآخر : « فكيف أنا وانتخال القوافي » ، وقول الآخر (حميد بن حريث بن سحندل الكلابي) : أنا سيف العشيرة قاعرفوني حميد قد تدرت السناما ^(٢)

ويقول ابن يعيش بعد ذلك إن إثبات الألف في الوصل كثر عن العرب حتى قال الكوفيون إن الألف من الكلمة وليست زائدة . ويذكر ابن يعيش أيضا (ج ٣ ، ص ٩٤) أن بسكون النون على أنها لغة في الوصل والوقف ، وكذلك يذكرها الرضى (في الموضع المذكور من شرح الكافية) للوصل والوقف ، وهذا يفهم أيضا من كلام قليل لابن هشام عنها (المعنى) ط القاهرة ١٣٥٦ هـ ، الجزء الأول ، ص ٢٥ - ٢٦ .

وهنا نأتى إلى الخلاف المذكور بين البصريين والكوفيين . وقد عرفنا رأى الكوفيين ، وهو أن الألف بعد النون من نفس الكلمة . أما البصريون فالضمير عندهم كما يقول الرضى (في الموضع المذكور من شرح الكافية) همزة ونون مفتوحة ، والألف زائدة يؤتى بها بعد النون في حالة الوقف لبيان الفتح ، لأنه لولا الألف لسقطت الفتحة للوقف . فكان يلتبس بأن الحرفية لسكون النون ، فلذا يكتب بالألف لأن الخط مبنى على الوقف في الابتداء . ويتابع ابن جني رأى البصريين حيث يقول في المنصف (ط القاهرة ١٩٥٤ ، الجزء الأول ، ص ٩ - ١٠) : « فأما الألف في أنا في الوقف فزائدة ، وليست بأصل ، ولم تقض بذلك فيها من قبيل الاشتقاق ، هذا مُحال في الأسماء المضمرة لأنها مبنية كالحروف ، ولكن

(١) وكذلك أبو جعفر (وهو من قراء المدينة) . انظر برجستراسر G. Bergstraesser ويرتل Die Geschichte des Qorantextes: O. Preitzl (ليبزج ١٩٣٨) ، ص ٣٦ ، هامش ٥ .
(٢) ثمة أمثلة أخرى من الشعر المند في الوصل أشار إليها تولدكه في :
— Untersuchungen zur semitischen Grammatik; ZDMG, vol. 38 (1884), p. 418, n. 3.
— Zur Grammatik des klassischen Arabisch (Wien, 1896), p. 14.

قضيها بزيادتها من حيث كان الوصل يُزيلها ويذهب الهاء التي تلحق لبيان الحركة في الوقف . . . ألا ترى أنك تقول إرميه إذا وقفت وأنت تريد إرمي ، فإذا وصلت قلت إرم يا رجل ، فالألف في أنا كالهاء في إرمه زائدة مثلها ، وبُيئت الفتحة بالألف كما بيئت الكسرة بالهاء ، لأن الهاء مجاورة للألف ، ومثل ذلك ما حكاه سيبويه أن من العرب من يقول في الوقف « قالا » وهو يريد « قال » ، فيبين الحركة بالألف ، وقد قالوا في الوقف أنه فبينوا الفتحة بالهاء كما بينوها بالألف ، وكلتاها ساقطة في الوصل .

ويقارن ابن يعيش (ج ٩ ، ص ٨٤) (متابعا سيبويه ، ج ٢ ، ص ٢٧٩) زيادة الألف في أنا لبيان فتحة النون (على رأى البصريين) بقول العرب حتى هلا في الوقف ، فإذا وصلوا قالوا حتى هـلّ بفتح اللام من غير ألف ، وإن شئت قلت حتى هـلّ بالسكون من غير حركة . ويعقب ابن يعيش على هذا بقوله : « ولم تقف العرب في شيء من كلامها بالألف لبيان الحركة إلا في هذين الموضعين أعني هلا وأنا ، وتقف في الباقي بالهاء » . فهذا التعقيب لا يشمل اللغة التي ذكرها سيبويه كما يقول ابن جني من الوقف على « قال » بقولهم « قالا » .

هذا الخلاف بين البصريين والكوفيين ينحسم كما قلنا بالرجوع إلى سائر اللغات السامية ، فأكثرها كما رأينا يمد فتحة النون . فالكوفيون إذن على صواب . فصيغة الوقف أنا احتفظت إذن بالمد الأصلي لاسنحالة الوقف على الحركة القصيرة ، كما يقول بركلاند H. Birkeland (Altarabische Pausalformen ، أوسلو ١٩٤٠ ، ص ٣٦) . أما صيغة الوقف أنه فهي قليلة مقصورة على بعض طي ، فلا يصح الاحتجاج بها على أن أصل الضمير أن ، ولا يصح مقارنتها بصيغة الوقف هو . من ضمير الغائب هو . ولعل صيغة الوقف أنه هذه نشأت كما يقول بركلاند (ص ٣٧) عن صيغة الوصل أن ، أى أن بعض العرب ممن يقولون أن في الوصل ظنوا أن هذه هي الصيغة الأصلية ، فلما أرادوا الوقف وقفوا عليها بالهاء بيانا لحركة النون ، فقالوا أنه كما يقال هو .

والصيغة أن التي ذكرها ابن يعيش والرضى للوصل والوقف معا ، وهي في حال الوصل مثل حتى هـلّ الآنف الذكر ، هذه الصيغة

شاذة . وقد يمكن تفسيرها في حال الوقف على أساس تفسير بركلاند لأنه ، فنقول إن بعض العرب ممن يقولون أن في الوصل ظنوا أن هذه هي الصيغة الأصلية ، فلما أرادوا الوقف عليها وقفوا بحذف الحركة دون بيان حركة النون . ويمكن أيضا تفسير أن في الوصل على أساس أنه لما شاع الوقف بأن نسي أن أصلها بتحريك النون فاستعملت بسكون النون في الوصل أيضا .

قلنا إن صيغة الوقف أنا ، وهي الصيغة الغالبة الشائعة ، احتفظت بالمد الأصلي ، واستدللنا على أصالة المد بالرجوع إلى سائر اللغات السامية . وما يؤيد أصالة المد أيضا احتفاظ بعض العرب به في الوصل أيضا كما مر . وتقصير حركة النون في الوصل أمر طبيعي من الناحية الصوتية ؛ وما يقول به البصريون من أن قصر حركة النون في الوصل دليل على قصرها في الأصل ليس صحيحا على إطلاقه ، فقد يكون القصر في الوصل ناشئا عن تقصير المد الأصلي . وكأن ابن يعيش ، رغم تأييده لرأى البصريين ، أحس بما في احتجاجهم هذا من مغالاة فقال (ج ٩ ، ص ٨٣) : « والوصل مما يرد الأشياء إلى أصولها في الغالب » ، فقله « في الغالب » قبيح .

وقد حكى الفراء (كما يقول ابن يعيش ، ج ٣ ، ص ٩٤) أن فعلت بقلب الألف إلى موضع العين ، وفي هذه الرواية تقوية لمذهب الكوفيين كما يعترف ابن يعيش نفسه . وأن هذه ترد أيضا في بعض اللهجات العربية الحديثة ؛ انظر بروكلمان (Grundriss der vergleichenden Grammatik der sem. Sprachen) الجزء الأول ، برلين ١٩٠٨ ، ص ٢٩٧ ، وبارت (J. Barth Die Pronominalbildung in den sem. Spr. ، ليبزج ١٩١٣ ، ص ٣) .

وما يضعف رأى البصريين أيضا أنهم لم يجدوا مثيلا للضمير أنا فيما يروونه سوى حي هلا ، بغض النظر عن اللغة التي ذكرها سيبويه من الوقف على « قال » بقولهم « قالا » . بل إن أبا الحسن الأخفش يقول إنه لم يسمع إلا حيهله (دون حيهلا) صيغة للوقف ؛ انظر يان (G. Jahn Sibawaihi's Buch über die Gr.) النصف الثاني من الجزء الثاني ، برلين ١٩٠٠ ، ص ٣٦٨ ، هامش (٤) .

* * *

استوى لنا إذن أن الفتحة الممدودة في أنا أصلية كما يقول الكوفيون . فلنبحث الآن في العناصر المكونة لصيغة هذا الضمير :

الرأى السائد الآن بين علماء اللغات السامية^(١) أن أنا ومثيلاتها كانت في الأصل أنا ، أي كانت مكونة من أن (وهي أداة إشارية) + أ (وهو في رأيهم ضمير المتكلم المتصل بالفعل المضارع : أفعل^(٢)) . ويفسر بروكلمان (المرجع المذكور ، الجزء الأول ، ص ٢٣٩ أسفل) سقوط الهمزة الثانية بأنه على سبيل المخالفة dissimilation لورود همزة ثابتة في المقطع المقفل السابق . ولكنه لا يورد لنا مثالا آخر لهذه الظاهرة يؤيد به تفسيره . على أن في هذا التفسير مواضع ضعف بينة : (١) أولها أن الهمزة الثانية (على فرض وجودها أصلا) ضاعت تماما ولم يبق منها أثر يتم عنها في أية لغة من اللغات السامية ؛ (٢) وثانيها أن هذا التفسير على فرض صحته يؤدي بنا إلى الصيغة أن (لا الصيغة الأصلية أنا بالمد) ، وذلك لأن حذف الهمزة الثانية (فرضا) يستتبع انتقال حركتها (وهي فتحة قصيرة) إلى النون قبلها ، فتفتح النون بعد أن كانت ساكنة ، فيقال أن ، كما يقال لم أسأل^(٣) (= لم أسأل) ؛ (٣) وثالث مواضع الضعف في ذلك الرأى أننا نقول في العربية لم أنا أي لم أبتعد (من الفعل نأى) ، فنحتفظ بالهمزة الثانية هي وحركتها ، ولا نحذفها كما حذفناها (فرضا) في الصيغة المطابقة أنا التي يرجعون إليها صيغة الضمير .

هذه مواضع ضعف نأخذها على ذلك الرأى . والظاهر أن أصحابه انساقوا إليه بتأثير من صيغة ضمير المخاطب أنت والمخاطبة أنت ، وهما ولا ريب مركبان من أن الإشارية السالفة الذكر + ضمير المخاطب أو المخاطبة ت الذي نجده

(١) انظر بروكلمان (المرجع المذكور ، الجزء الأول ، ص ٢٩٧) ، وبارت (المرجع المذكور ، ص ٣) . وكان فيليبي F. Philippi من أوائل المنادين بهذا الرأى : ZDMG ، المجلد ٢٩ (١٨٧٥) ، ص ١٧٢ ؛ والمجلد ٣٠ (١٨٧٦) ، ص ٣٧٣ أسفل .
(٢) هذا الرأى (وأنا أتابعه) يختلف طبعاً عما يقوله النحاة العرب من أن حروف أنيت (ومنها الهمزة) ليست من الضائير في شيء ، وإنما هي مجرد علامات لفظية على شخص الفاعل ؛ فأقوم مثلاً الهمزة فيها تدل على أن الفاعل هو المتكلم المفرد ، وهو هنا ضمير مستتر وجوباً تقديره أنا .

متصلاً بالفعل الماضي : فعلت^(١) . وذلك لأنهم رأوا ضمير المتكلم (أنا) يبدأ بهمزة ونون كضمير المخاطب أو المخاطبة ، فطبقوا تحليل هذا على ذاك .

ولكن الشبه في الظاهر لا يستلزم اتفاقاً في أساس التكوين . ولهذا نقترح تحليلاً آخر للضمير أنا نجده أيسر من التحليل السائد الآن وأقرب تناولاً ، وهو أن الضمير أنا مركب من الضمير أ (الذي نجده في المضارع : أفعل) + النهاية الإشارية nā ، وهي شائعة في اللغات السامية عامة ، نجدها مثلاً في اسم الإشارة denā « هذا » في الآرامية ؛ و en-na (-a) « انظر » في البابلية (= إن في العربية و hinnē في العبرية) ؛ و hākhān(nā) « هكذا » في السريانية ؛ و adhen(nā) « حتى الآن » في العبرية ؛ و ānā « أين ؟ » أو « إلى أين ؟ » في العبرية أيضاً ؛ ثم في

(١) انظر بارت (المرجع المذكور ، ص ١٠٠ أسفل - ١٠١ أعلى) ، وأنجناد (Das Wesen des Ursemitischen) A. Ungnad ، ليبزج ١٩٢٥ ، ص ٩ ، الهامش الأول) . وانظر قبلهما فيليب في ZDMG ، المجلد ٣٠ ، ص ٣٧٣ أسفل .

وهذا الرأي شبيه بما قال به فريق من النحاة العرب من أن الضمير المرفوع هو التاء المتصرف (فعلت ، فعلت ، إلخ) ، فلما أرادوا انفصالها دعموها بأن تستقل لفظاً . يقول الرضى في شرح الكافية (الجزء الثاني ص ١٥) : « إن هذا كذهب » بعض الكوفيين وابن كيسان في إياك وأخواته ، وهوان الكاف المتصرف كانت متصلة ، فأرادوا استقلالها لفظاً لتصير منفصلة ، فجعلوا إيا عماداً لها ، فالفائز هي التي تلي إيا ، وإيا عماد لها ، وما أرى هذا القول بعيداً من الصواب في الموضوعين » .

ولكن النحاة البصريين يفرقون بين التاء في أنت والتاء في فعلت ، ولا يعدونها شيئاً واحداً . يقول ابن يعمش (الجزء الثالث ، ص ١٠٠ أسفل - ١٠١) : « التاء في أنت وإن كان لفظها لفظ التاء في قمت ليست إياها ، معبودة بما قبلها (أى بأن) ، وإنما الاسم ما قبلها (أى أن الضمير هو أن السابقة للتاء) وهي (أى التاء) حرف معنى (يدل على الخطاب) وافق لفظ الاسم (أى لفظ الضمير في قمت) » . ويقول ابن جني في الخصائص (تحقيق الأستاذ محمد علي النجار ، الجزء الثاني ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ١٨٩ آخر سطر) : « فالاسم أن وحده ، والتاء من بعد للخطاب » . كذلك يقول ابن الأنباري (الإنصاف في مسائل الخلاف ، ط ليدن ١٩١٣ ، ص ٢٩٠) : « الضمير هو أن وهو مبهم والتاء تبيينه ، فإن كانت مفتوحة دلت على أنه ضمير المذكر ، وإن كانت مكسورة دلت على أنه ضمير المؤنث » .

فالنحاة البصريون ينظرون إلى أن على أنها الضمير ، وإلى التاء على أنها حرف زائد للدلالة على الخطاب . وثمة مذهب ثالث أشار إليه الرضى أيضاً في شرح الكافية (الجزء الثاني ، ص ١٠) هو مذهب القراء ، وهو أن أنت بكامله اسم ، والتاء من نفس الكلمة . ومعنى هذا أن الضمير هو أنت بأجمعها لا أن وحدها كما يقول البصريون ، أو التاء وحدها كما يقول بعض النحاة من غير البصريين .

هنا^(١) في العربية نفسها . ونجد أيضاً في العربية هتاً بفتح الهاء وتشديد النون بمعنى هناك ؛ وقد تكسر الهاء فيقال هتاً ، ولكن هذه أقل وروداً . وللصيغة الأخيرة هنا نظير في العبرية هو hennā ، ولكنها لا تعنى « هناك » وإنما « إلى هنا » (غالباً) أو « هنا » (قليلاً) .

قلنا في صدر هذا المقال إن أنا ترد أيضاً جزءاً في ضمير المتكلم anāku في الأكديّة 'ānōkhī في العبرية . فالصيغة الأكديّة مركبة من أنا + ضمير المتكلم ku الذي يلحق في الأكديّة بتلك الصيغة الفعلية الخاصة التي يسميها علماء الآشوريات permansivum والتي تشبه في الظاهر الفعل الماضي في اللغات السامية الأخرى^(٢) . والصيغة العبرية هي في الأصل كالصيغة الأكديّة ، ولكن تحولت ā إلى o كما يحدث في العبرية لكل فتحة ممدودة أصلية ، وتحولت ku إلى ki لسبب ستتحدث عنه فيما بعد .

ولنتساءل الآن : لماذا جمعت الأكديّة والعبرية بين ضميرين للمتكلم في صيغة واحدة ؟ يقول كونيغ (Lehrgebaude der hebr. Sprache) E. Koenig ، الجزء الثاني ، ليبزج ١٨٩٥ ، ص ٣٦٦ ، الهامش الأول) إن هذا لتقوية التعبير عن فكرة « أنا » . ولكن قد يكون السبب في ذلك أن الأكديّة والعبرية نسبتا بمرور الزمن أن الهمزة في أنا الأصلية هي ضمير للمتكلم ، وظننا أن هذه الهمزة مجرد عنصر إشاري كالهمزة في أن من أنت ، فتوهمتا أن أنا خالية من ضمير يدل على المتكلم بخلاف أنت التي تشتمل على ضمير للمخاطب لا شبهة فيه هو التاء ، فعمدنا

(١) ما أقرب الصلة في المعنى بين أنا وهنا ! بل إن في أنا لغة بالهاء (أى هتاً) أشار إليها الرضى (في الموضوع المذكور من شرح الكافية) والأشمونى في شرحه على الألفية (ط القاهرة ١٩٣٩ ، الجزء الأول ، ص ٩٠) . ويروى اللسان وتاج العروس (مادة هن) عن ابن سيده قوله « جاء من هتني » ، أى من هنا ؛ ومن الطريف أن هناك لغة مشابهة في صيغة الضمير ، فيقال إني كما سيلي .

(٢) ضمير المتكلم المتصل بالفعل الماضي في العبرية هو tī ، ولكنه منقلب في الأصل عن kī التي نجدها أيضاً متصلة بالفعل الماضي في الحبشية) ؛ فقد قلبت الكاف تاء مشابهة لضمير المخاطب المتصل بالفعل الماضي ، وحولت tī إلى i مشابهة لكسرة الطويلة في ضمير المتكلم المنفصل . انظر مثلاً شتاده (Lehrbuch der hebr. Grammatik : B. Stade ، ليبزج ١٨٧٩ ، ص ١٣٥ أسفل) .

إلى إضافة ضمير المتكلم المتصل ku إلى 'anā ، فنشأت anāku^(١) التي احتفظت بها الأكديّة ولكن حوّلتها العبريّة إلى 'ānōkhī .

* * *

وفي العبريّة صيغة أخرى لضمير المتكلم المنفصل هي 'anī ، وهي أكثر وروداً ، كما أنها أحدث ، فهي تشيع في الأسفار المتأخّرة من التوراة بينما تشيع 'ānōkhī في الأسفار القديمة. انظر درايفر S.R. Driver : An Introduction to the Literature of the Old Testament ، الطبعة التاسعة (١٩١٣) ، ص ١٣٤ آخر سطر — ١٣٥ أعلى مع الهامش الأول في الصفحة الأخيرة ، ثم ص ١٥٥ الهامش الثاني ؛ وانظر أيضاً هاريس Z. S. Harris : Development of the : Canaanite Dialects ، نيويثن ١٩٣٩ ، ص ٧٤ .

ولغة راس شمرا لها كالعبريّة صيغتان لضمير المتكلم : an و ank . انظر جوردون C.H. Gordon : Ugaritic Handbook ، روما ١٩٤٧ ، الجزء الأول ، ص ٢٥ . فالعبريّة ولغة راس شمرا هما اللغتان الساميتان الوحيدتان اللتان تعبران عن ضمير المتكلم بصيغتين . وكتابة راس شمرا لا تُظهر الحركات عادة ، ولهذا لا نعرف نطق صيغتي ضمير المتكلم فيها على وجه اليقين . ولتلاحظ أن ank أكثر وروداً من an على عكس الوضع في العبريّة ؛ والسّر في هذا واضح ، وهو أن لغة راس شمرا ، وهي أقدم من العبريّة ، غلبت فيها الصيغة القديمة لضمير المتكلم أي ank ، بينما شاعت في العبريّة ، وهي أحدث من لغة راس شمرا ، الصيغة المتأخّرة للضمير وهي 'anī .

فالصيغة التي بالكاف هي الصيغة الكنعانية القديمة لضمير المتكلم ، كما يقول باور H. Bauer ولياندر P. Leander في كتابهما : Historische Grammatik der hebr. Spr. des A.T. ، الجزء الأول (ولم يصدر غيره) ، هاليه ١٩١٨-١٩٢٢ ،

(١) فليست أنا مختصرة من anāku كما توهم شتاده (المرجع المذكور ، ص ١٣٥) . وأنا أنفق في هذا مع فيلي في مقاله بمجلة ZDMG ، المجلد ٣٠ ، ص ٣٧٨ ، حيث يأخذ على إنبرج G. Fr. Eneberg (De pronomibus arabicis ، هلسنغفورز ١٨٧٢ - ١٨٧٤ ، ص ٧٧) مثل هذا الوهم ويدحضه . ويؤيد كونيج (المرجع المذكور ، نفس الموضع) كلام فيلي في هذا الصدد .

ص ٢٤٩ ، السطر الثاني . وترد الصيغة التي بالكاف في لغات كنعانية أخرى عدا العبريّة ولغة راس شمرا ، فهي ترد في الفينيقية (nk و قليلا nky) ، والبنونية (nky عادة و nk قليلا) (انظر هاريس : A Gram. of the Phoen. Lang. ، فيلادلفيا ١٩٣٦ ، ص ٤٧ ، حيث يقول إن nk قد تمثل نطقاً كالنطق العبري ، أي بكسرة طويلة في الآخر ، وإن nky تمثل اتجاهها متأخراً للتعبير عن الحركات الطويلة بحروف اللين) . وترد nk أيضاً في نقش ميشع المؤابي (السطر الأول) ، ولكن لما كان هذا النقش يعبر عن الحركات الطويلة بحروف اللين فإن خلوّ صيغة الضمير من الياء دليل على أن المؤابية كانت تنطق الضمير خالياً من الكسرة الطويلة في الآخر . وترد a-nu-ki في إحدى رسائل تل العمارنة (رقم ٢٨٧ ، س ٦٦ و ٦٩ ، من طبعة كنوتسون J.A. Knudtzon^(١)) وهي صيغة دخيلة من الكنعانية ، تمثل u فيها الحركة o في الصيغة العبريّة ؛ انظر بول Fr. M. Th. Boehl (Die Sprache der Amarna Briefe) ، ليبزج ١٩٠٩ ، ص ٢٥ ، d-e) . ونجد nk في نقش هدد (س ١) و nky في نقش پنمو (س ١٩) ، وهما نقشان آراميان متأثران بالكنعانية ؛ انظر جتربرج H.L. Ginsberg (Aramaic Dialect Problems) ، مجلة AJSL ، المجلد ٥٠ (١٩٣٣) ، ص ١-٢) . وقد سبق أن ذكرنا أن صيغة الضمير في اللغات الأرامية مماثلة لصيغته في العبريّة (أنا) ؛ فصيغتا الضمير في هذين النقيشين الأراميين تدلّان على تأثر بالكنعانية .

فالأكديّة والكنعانية تشتركان إذن في استعمال الصيغة التي بالكاف لضمير المتكلم ، ولكن الكاف في الأكديّة محرّكة بضمّة (طويلة) بينما هي محرّكة بكسرة طويلة في العبريّة ، والضمّة الطويلة هي الأصل في رأي جمهور المستشرقين ؛ وقد صارت كسرة طويلة على سبيل المخالفة للحركة o السابقة (كما يقول بارت : المرجع المذكور ، ص ٤ ، الفقرة c) ، أو بتأثير ضمير المتكلم المتصل المجرور (كتابي) أو المنصوب (ضربني) كما يقول كثير من المستشرقين مثل بروكلمان (المرجع المذكور ، الجزء الأول ، ص ٢٩٨ ، س ١٢-١٣) ومثل باور - لياندر (المرجع المذكور ، ص ٢٤٨) . ويرى شتاده (المرجع المذكور ، ص ١٣٥)

(١) ولكن فيما عدا هذا ترد في رسائل تل العمارنة الصيغة الأكديّة العادية anāku .

أن تحول \bar{a} إلى \bar{i} ربما كان بتأثير الصيغة الأخرى لضمير المتكلم في العبرية أي $\bar{a}n\bar{i}$ ، وهو رأى يميل كونيغ (المرجع المذكور ، نفس الموضع) إلى تأييده ، كما يقبله بارت إلى جانب رأيه الخاص الذي أشرنا إليه . ولكننا رأينا فيما مضى أن $\bar{a}n\bar{o}k\bar{h}\bar{i}$ أقدم من $\bar{a}n\bar{i}$ ، فلا يحتمل أن تكون قد وقعت تحت تأثيرها .

ولنأت الآن إلى الصيغة المتأخرة $\bar{a}n\bar{i}$ ^(١) ، فنقول إن كثيرا من المستشرقين (مثل بروكلمان ، المرجع المذكور ، الجزء الأول ، ص ٢٩٨ ، س ٢٢ - ٢٤ ؛ وباور-لياندر ، نفس المرجع والموضع) يرون أنها كانت في الأصل $\bar{a}n\bar{a}$ كما في العربية والآرامية ، ثم قلبت فتحتها الطويلة كسرة طويلة بتأثير ضمير المتكلم المتصل المجرور أو المنصوب . ولكن يرى فيلبي (ZDMG ، المجلد ٢٩ ، ص ١٧٢) وبارت (المرجع المذكور ، ص ٤ ، الفقرة d وهامش ٦) في الكسرة الطويلة عنصرا إشاريا ^(٢) مستقلا أصله ya ، ويحللان الضمير تبعا لذلك إلى $\bar{a}n$ متبوعة بـ ya .

ونحن نلاحظ أن هذا التحليل يتناقض وتحليل فيلبي وبارت نفسيهما (إلى جانب آخرين) للضمير أنا إلى أن متبوعة بـ « أ » ، وذلك أن « أ » هنا هي في رأيهما ضمير المتكلم المتصل بالمضارع (أفعل) ، بينما أن ya هناك ليست كذلك . وقد أحسن بارت بهذا الضعف في رأيه ، فقال (المرجع المذكور ، ص ٤ ، هامش ٦) إن وجود ya في تلك الصيغة من ضمير المتكلم يدل على أنها استعملت فيما قبل التاريخ (!) للإشارة إلى المتكلم .

فبارت يفترض صحة تحليله للضمير أني ، ثم يستنتج منه أن العنصر الثاني في بنية الضمير ، أي ya ، يدل في الأصل على المتكلم ، ما دام العنصر الثاني في الضمير أنا ، أي « أ » في رأيه ، يدل على المتكلم . فهذا كله استنتاج قائم على فرض لم يثبت .

هذا إلى أنه يمكن الاستدلال بطريقة مخالفة ، فنقول إنه ما دامت ya في واقع اللغة لا تدل على المتكلم ، فلا يلزم أن يكون العنصر الثاني في أنا (حسب تحليل بارت) ضميرا للمتكلم .

(١) لها نظائر في بعض اللهجات العربية الحديثة ؛ انظر بروكلمان (المرجع المذكور ، الجزء الأول ، ص ٢٩٧ أسفل) وبارت (المرجع المذكور ، ص ٤ أسفل - ه أعلى) .
(٢) كما يقول بارت ، أو جذر ضمير كما يقول فيلبي .

ونحن نسلم بأن هذا احتجاج شكلي ، ولكنه مع هذا يدل على ما في تحليل فيلبي وبارت للضمير أنا من ضعف . فيصح أن يُضاف هذا إلى المآخذ التي أوردناها فيما مضى ضد هذا الرأي .

ولنتساءل الآن : ماذا نفترض مثل بارت أن ya في أي كانت ضميرا للمتكلم فيما قبل التاريخ ، ولا نحاول البحث في هذه الصيغة عن عنصر آخر يدل في واقع اللغة على ضمير المتكلم ؟ هل يمكن أن تكون الهمزة في صدر الصيغة هي ضمير المتكلم المتصل بالفعل المضارع ؟ نعم . فلنقسم أي إذن إلى الضمير أ + ني ، كما قسمنا أنا إلى أ + نا . و $n\bar{i}$ نهاية إشارية مثل $n\bar{a}$ وإن كانت أقل استعمالا ، فهي ترد مثلا في $aganni$ (بجانب $aganna$) « هنا » في بعض الرسائل البابلية والآشورية ؛ وهي تضاف في الحبشية إلى آخر الكلمة بمثابة enclitic فتؤدى معنى « كذلك » ؛ وقد مر بنا استعمالها في هسي بمعنى هنا .

فنحن نقترح إذن تحليل أني إلى الضمير أ متبوعا بالنهاية الإشارية ني ، كما حللنا أنا إلى الضمير أ متبوعا بالنهاية الإشارية نا . ولما كانت النهاية الإشارية ني مستقلة عن النهاية الإشارية $n\bar{a}$ كما رأينا ، فلا حاجة إلى تحليل الكسرة الطويلة في أني بأنها منقلبة عن فتحة طويلة بتأثير ضمير المتكلم المتصل المجرور أو المنصوب .

والخلاصة أن اللغات السامية تستعمل ثلاث صيغ للضمير المتكلم :
(١) أقدمها الصيغة أنا (التي نجدها في العربية والآرامية ، كما نجدها مقصورة في الحبشية) . وهي مكونة من الضمير أ (المتصل بالمضارع) + النهاية الإشارية نا ، لا من الأداة الإشارية أن + الضمير أ كما يعتقد جمهور المستشرقين .
(٢) ثم الصيغة $\bar{a}n\bar{a}ku$ (في الأكديّة والكنعانية) ، وقد نشأت عن الصيغة السابقة بأن أضيف إليها ضمير المتكلم المتصل بالفعل الماضي : $\bar{a}n\bar{a} + ku$.
(٣) ثم الصيغة المتأخرة أني (التي نجدها في العبرية وراس شمرا وبعض اللهجات العربية الحديثة) ، وهي مكونة من الضمير أ (المتصل بالمضارع) + النهاية الإشارية ني ، لا من أن + ني ، كما أنها ليست منقلبة عن أنا بتحويل الفتحة الطويلة إلى كسرة طويلة .

السيد يعقوب بكر
أستاذ مساعد . كلية الآداب - جامعة القاهرة

حركات التجديد في الشعر العباسي

للدكتور عبد القادر القط

(١)

حقيقة التجديد في شعر أبي نواس

يقترن اسم أبي نواس دائماً بحركة التجديد الشعرى في العصر العباسي وبعده كثير من النقاد ومؤرخي الأدب — بين قدامى ومحدثين — من أئمة الرواد الذين مهدوا السبيل للمذهب أبي تمام ، ذلك المذهب الذي يمثل قمة التطور الشعرى في العصر العباسي . ومع أن بشار بن برد ومسلم بن الوليد يذكran معه دائماً في هذا الصدد فإن دوره في التجديد قد اتخذ طابعاً خاصاً جعل له مكانة متميزة في تاريخ الشعر العربي . ذلك لأنه لم يكتف كصاحبيه بما قام به من تجديد يلائم روح العصر ويبدو في صورة تطور طبيعي لا يمثل ثورة واعية على القديم ، بل هاجم مع هذا تقاليد القصيدة العربية القديمة هجوماً عنيفاً وسخر في شعره من مطالعها التقليدية التي تتحدث عن الأطلال وبكاء الآثar والدمع ، فعدّه لذلك نقاد الشعر ومؤرخوه مجدداً ثائراً ، وعدّوا الدور الذي قام به خصومة واعية بين الجديد والقديم ، وإن كانت خصومة من جانب واحد ، إذ لم يتم حوله من الجدل ما قام حول أبي تمام ولم ينقسم الناس حوله إلى أنصار وخصوم . لهذا كان لا بد لنا قبل أن ننتهي إلى المعركة الحاسمة بين القديم والجديد عند أبي تمام أن ندرس تجديد هذا الشاعر ونبين ما قد يكون لسخريته من القصيدة القديمة من دلالات .

ويخيل إلى من يقرأ سخرية أبي نواس من وقوف الشعراء على الأطلال أن الشعراء — إلى عصره — كانوا لا يزالون يبدؤون قصائدهم بتلك الصور التقليدية المعروفة في الشعر الجاهلي ، وأنه قد ضاق بما في ذلك من زيف فني وتصوير لتجربة لا تدخل في حياة كثير من شعراء العصر العباسي ، كما يتمثل في بيتيه المعروفين^(١) :

(١) « الديوان » ص ٣٢٤ .

تصف الطلول على المماع بها أفذو العيان كأنت في العلم
وإذا وصفت الشيء متبعاً لم تخل من غلط ومن وهم
ولكننا مع ذلك حين نستقرئ شعر ذلك العصر نبين أن تلك المطالع التقليدية
لم تكن الطابع الغالب على الشعر حينذاك ، وأن معظم الشعراء كانوا قد تخلوا إلى
حد كبير عنها وأخذوا يبدؤون قصائدهم بالغزل في كثير من الأحيان ، أو بالحديث
دون مقدمات عن موضوع القصيدة أحياناً أخرى . وتتضح هذه الحقيقة بجلء إذا
استقرأنا ديوان أحد الشعراء المعاصرين لأبي نواس مثل مسلم بن الوليد ، فسرى أن
من بين قصائده ذات المطالع التمهيدية ثمانيا وعشرين قصيدة تبدأ بالغزل أو
الحديث عن مجالس الخمر بينما لا تزيد القصائد التي تبدأ ببكاء الأطلال على
ثلاث . وبطرد هذا الاستقراء - على اختلاف في الدرجة - حتى في العصر الأموي .
والحق أن الوقوف على الأطلال كان قد أصبح رمزا للبداءة والتخلف عن مسيرة روح
الحضارة الجديدة قبل أبي نواس بوقت طويل . وبما يمثل تلك الحقيقة هذا الخبر
الذي يرويه صاحب « الموشح » من أن الفرزدق مرّ بذي الرمة وهو ينشد :

أمتزلي مّي سلام عليكما هل الأزمن اللأئي مضين رواجع ؟
فوقف حتى فرغ منها ، فقال ذو الرمة : كيف ترى يا أبا فراس ؟ قال :
أرى خيراً . قال : فإلى لا أعدّ في الفحول ؟ قال : يمنعك من ذلك صفة الصحاري
وأبعاد الإبل (١) .

وعلى ضوء هذه الحقيقة لا يمكن أن نعدّ تلك السخرية من المطالع التقليدية ،
عند أبي نواس ، تعبيراً عن تجديد في خاص أو ثورة على القيم الشعرية الجديدة كما
يرى أستاذنا الجليل الدكتور طه حسين في « حديث الأربعاء » حيث يقول : « ... ومن هنا
نفهم أن أبا نواس كان أشدّ الناس إلحاحاً في تغيير الأسلوب الشعري وتجديد اللفظ
والمعنى . . . كان أبو نواس إذن يطالب الشعراء بأن يكونوا صادقين غير منافقين
مع أنفسهم . وانظر إلى طريقته في الدفاع عن رأيه وأخذ الناس بهذا الرأي :

عاج الشقي على رسم يسائله وعجت أسأل عن خمارة البلد
يبكي على طلل الماضين من أسد لا درّ درك قل لي من بنو أسد؟!
ومن تميم ومن قيس ولفهما ليس الأعاريب عند الله من أحد

(١) « الموشح » ص ١٧٢ .

لا جف دمع الذي يبكي على حجر
دع ذا عدمتك واشربها معتقة
من كف مضطمر الزنار معتدل
أما رأيت وجوه الأرض قد نضرت
حاك الربيع بها وشيا وجلله
فانظر إليه كيف أثر العنف في خطاب خصمه ، فأسرف في ذم القديم
والنعي على من يتكلفه ، وأسرف في مدح الجديد والحث عليه ! وانظر إلى تبرمه
بأسد ومن يبكي على أسد ، وإلى ذمه لتميم وقيس والعرب كافة . ثم انظر إليه
وكيف يحقر القديم ليرفع من شأن الجديد ، ويأخذ الناس بأن ينظروا إلى ما حولهم
من جمال الطبيعة فيألفوه ويصفوه ولا يشغلوا عن رياض العراق وجنانه بطلول الجزيرة
العربية وصحاريها (١) . . .

ولو كان الأمر ثورة على القيم الشعرية القديمة ودعوة إلى الصديق الفني حقاً ،
لما رأينا أبا نواس يقع في هذا التناقض الغريب فيبدأ عدداً غير قليل من قصائده
بتلك المطالع التقليدية التي طالما حمل عليها وسخر منها . ولا يستطيع الناقد أن
يقنع باعتذار الشاعر عن ذلك أحياناً بأن الخليفة قد أمره بوصف الطلول ، كما في قوله :

دعاني إلى وصف الطلول مسلط يضيق ذرعاً أن أجوز له أمراً
فسمعا أمير المؤمنين وطاعة وإن كنت قد جشمتني مركباً وعراً
فأغلب الظن أن هذا الأمر لا يعدو أن يكون نزوة عارضة من نزوات الخليفة ،
فن قبل ذلك حبس الرشيد أبا العتاهية لسبب مختلف كل الاختلاف كما يروي
صاحب الأغاني (٢) : لما تنسك أبو العتاهية ولبس الصوف أمره الرشيد أن يقول
شعراً في الغزل فامتنع ، وضربه الرشيد ستين عصاً ، وحلف ألا يخرج من حبسه
حتى يقول شعراً في الغزل . « ولعل الأمين أيضاً أراد أن يتجنب سخط الناس حين
يرون شاعر الخليفة غارقاً في وصف الخمر مسرفاً فيه كل ذلك الإسراف متخذاً
من صداقته للخليفة درعاً تحميه من لوم اللأئمين كما في قوله :

أرفضها والله لم يرفض اسمها وهذا أمير المؤمنين صديقي !

(١) حديث الأربعاء ج ١ ص ١١٩

(٢) الأغاني ج ٣ ص ١٤٠ .

ولعلّ الخليفة كان قد ضاق كذلك بما في تهكم أبي نواس بمطالع القصيدة القديمة من حملة عنيفة على حياة العرب في البادية وتهكمه اللاذع بهم ، في فترة كان العرب يواجهون فيها محاولات الأعاجم المتصلة للاستئثار بالسلطان في الدولة الجديدة .

ويعمل الدكتور شوقي ضيف هذا التناقض بأن وصف الأطلال « كان جزءاً من قصيدة المديح القديمة لا يستطيع أن يرفضها إلا » إذا رفض معها هذه القصيدة كلها بصورتها القديمة^(١) . والحق أن الشاعر لو كان يدعو حقاً - كما يقول الدكتور طه حسين - إلى تجديد فني يلجّ عليه كل هذا الإلحاح لوجد لنفسه مندوحة عن تلك المطالع التقليدية كما فعل في بعض مدائحه التي بدأها بوصف الصيد أحياناً كقوله :

خلق الشباب وشرقي لم تخلُ
ورميت في غرض الزمان بأفوق
ولقد غدوت بدستبان معلم
صخب الجلال في الوظيف مسبق^(٢)
أو وصف الخمر والحديث عن حياته اللاهية أحياناً أخرى كما في قوله :

غرّد الديك الصدوح فاسقني طاب الصبوح
واسقني حتى ترائي حسنا عندي القبيح
قهوة تذكر نوحاً حين شاد الفلك نوح
أنا في دنيا من العبّاس أغدو وأروح

وقوله :

أما وصدود مخمور بعينه عن الكاس
فلما خشي الإلحاح من صحب وجلاس
وألا يقبلوا عذرا تحساها مع الحاسي
لئن سميت عباساً فإ أنت بعباس
لدى الجود ولكنك كعباس لدى لباس

(١) الفن ومذاهبه في الشعر العربي ص ١١٣ .

(٢) يصف الشاعر صقر الصيد .

وقوله :

ذكر الكرخ نازح الأوطان فصبا صبوة ولات أوان
ليس لي مسعد بمصر على الشوق ق إلى أوجه هناك حسان
إذ لباب الأمير صدر نهاري ورواحي إلى بيوت القيان
واعتمالي الكؤوس في الشرب تسعى مترعات كخالص الزعفران
يا ابنتي أبشري بمسيرة مصر وتمني وأسرفي في الأمان
أنا في ذمة الخصب مقيم حيث لا تعتدى صروف الزمان
وكذلك عتابه لزوجته في رائيته المعروفة في وصف الخصب ، وتطرقة من هذا العتاب إلى وصف ممدوحه دون وقوف على الأطلال .

ولكن الشاعر لم يكن عدواً حقاً لتلك المطالع التقليدية ولم يكن يحسّ بشعور فني صادق يدفعه إلى أن ينبذها ، وإنما كان يسخر منها لسبب آخر ، سنعرضه فيما بعد .

وللدكتور شوقي ضيف رأى آخر في تجديد أبي نواس أورده في كتابه « الفن ومذاهبه في الشعر العربي » فقال : وقد فهم كثير من النقاد المحدثين أن أبا نواس يثور على الأطلال من حيث هي أطلال وعناصر بدوية رثة . وهم واهمون في فهمهم ، وذلك أن الخصومة بين أبي نواس وبين الأطلال لم يكن يريد بها الأطلال من حيث هي ، إنما كان يريد موضوعات الشعر القديمة من مديح وهجاء وما يندمج في ذلك من أطلال وغير أطلال ، إذ كان أبو نواس - كما مرّ بنا - يخصص نفسه بالخمريات وغزل الغلمان ، وكان يرى أن هذين الموضوعين اللذين يصوران حياته وحياة غيره من الشعراء الماجنين أحق بأن يعنى بهما الشاعر ، وأن يقصر نفسه عليهما ، غير ملتفت إلى موضوعات الشعر القديمة . وإن مما يذكر للخلفاء العباسيين بالثناء أنهم تعقبوا هؤلاء المجان من أمثال بشار وأبي نواس ، وأرادوهم على نبذ هذين الموضوعين وأزروهم وسجنوهم ، ولكنهم لم يستمعوا إليهم . . . وأبو نواس يرمز بالأطلال لموضوعات الشعر القديمة كلها ، إذ كان يريد للشعراء أن يهجروها إلى هذا الشعر اليومي الذي يعبر عن حياته وحياة غيره من المجان^(١) . . .

(١) الفن ومذاهبه في الشعر العربي ص ١١٢ .

ولو صح أن أبا نواس كان « يخصص نفسه » بالخمريات لعدل عن مشاركته الشعراء الآخرين في تلك الفنون الشعرية التي جعل التهكم بالأطلال رمزاً للتهكم بها من مديح وهجاء وغيرهما . ولكن مدائحهم وأهاجيه ومراثيه تستغرق جانباً من ديوانه لعله يفوق في الكم جانب الخمريات والغزل . وليس هناك مع ذلك وجه يبرر هذه النظرة من أبي نواس إلى تلك الفنون ليعدها رمزاً للشعر القديم وقد كان لها دواعيها الأصلية في صميم الحياة « الحديثة » في العصر العباسي .

ويجب - لكي نصل إلى حقيقة تلك المطالع الساخرة وما لها من دلالة - أن نستقرئها لنرى طبيعة المعاني والمشاعر التي تتردد فيها وتغلب عليها .

والقارئ لهذه المطالع يلاحظ أن الشاعر حين يسخر من الوقوف بالأطلال ، لا يدعو إلى نبذها لكي يتفرغ الشاعر لوصف مظاهر الحضارة الجديدة من قصور مشيدة وبساتين ومتع وخمر ، بل يقدم بديلاً لها دعوة إلى الاستمتاع بتلك المتع التي تهبطها هذه الحضارة . فهو لا يدعو الشعراء للوقوف بحوانيت الخمر كما كان يقف الشاعر الجاهلي على الأطلال ، ولكن ليدخلوها ويستمتعوا فيها بمجالس الشراب والغزل ، وهو لا ينهاهم عن النسيب « بزئب وهند وليلى وكعوب » ، لينصرفوا إلى الغزل بالخمير ولكن ليتفرغوا لمعاقرتها . ويطرد هذا الصنيع في كل مطالعه التي سخر فيها من الأطلال كقوله :

عاج الشقى على رسم أسائله
لاجف دمع الذي يبكي على حجر
دع ذا عدمتك واشربها معتقة
اعدل غن الطلل الحيل وعن هوى
واقصد إلى شط القرات وعاطني
دع لباكيها الديارا
واشربها من كمي
- قل لمن يبكي على رسم درس
تصف الربع ومن كان به

وعجت أسأل عن خمارة البلد
ولا صفا قلب من يصبو إلى وتد
صفراء تفرق بين الروح والجسد
نعت الديار ووصف قدح الأزد
قبل الصباح وعاصر كل مفند
وانف بالخمير الخمارا
تدع الليل نهارا
واقفاً ما ضر لو كان جلس
مثل سلمى وليلى وخنس

أترك الربع وسلمى جانباً
- لا تبك رسماً بجانب السند
ولا تعرج على معطلة
ومل إلى مجلس على شرف
ثم اصطبغ من أميرة حلت
سقى لغير العلياء فالسند
ويا صبيب السحاب إن كنت قد
أحسن عندي من انكبابك بالفه
وقوف ريحانة على أذن
لا تبك ليلى ولا تطرب إلى هند
- اعرض عن الربع إن مررت به
- دع الربع ما للربع فيك نصيب
ولكن سبتني البابية إنها
عد عن رسم وعن كذب
- صفراء لا تنزل الأحزان ساحتها
لتلك أبكى ولا أبكى لمنزلة
- صاح مالى وللرسوم القفسار
شغلتنى المدام والقصف عنها
واستماعى الغناء من كل خود
فدعوني فذاك أشهى وأحلى

واصطبغ كرخية مثل القبس
ولا تجدد بالدموع للجرد
ولا أثاف حلت ولا وتد
بالكرخ بين الحديق معتمد
عن كل عين بالصون والرصد
وغير أطلال حتى بالجرد
جدت اللوى مرة فلا تعد
ر ملجأ به على التود
وسير كأس إلى فم يبيد
واشرب على الورد من حمراء كالورد
وأشرب من الخمر أنت أصفها
وما إن سبتني زينب وكعوب
لمثل في طول الزمان سلوب
واله عنه بئنة العنب
لو مسها حجر مسته سراء
كانت تحل بها هند وأسماء
ولنعت المطى والأكوار
بقراع الطنبور والأوتار
ذات دل بطرفها السحار
من سؤال التراب والأحجار

فالشاعر في كل هذه المطالع الساخرة لا ينظر إلى الوقوف بالأطلال على أنه مذهب فني خاص لا يرضى حاجته إلى التجديد ، بل يعدّه سلوكاً ذا دلالة حضارية ونفسية خاصة ؛ لذلك لا يقابله بالدعوة إلى مذهب فني بل إلى سلوك آخر يناقضه . فإذا كان الشقى قد عاج يسأل الرسم فإن الشاعر قد عاج ليسأل عن خمارة البلد ، وهو لا يريد أن يبكي ليلى أو يطرب إلى هند بل يقدم بديلاً من ذلك دعوة إلى الشراب . وهكذا نراه يكرر بعد كل دعوة إلى نبذ الوقوف بالأطلال أمراً

بسلوك خلقي - لا اتجاه فني - فيقول : « واشرب على الورد من حمراء كالورد ، واشرب من الحمر أنت أصفها ، واله عنه بابتة العنب » أو تعبيرا عن رغبة وشعور نفسي كما في قوله : لتلك أبكى ولا أبكى لمتزلة ، . . . ولكن سبني البابية ، أحسن من ذاك بنت صافية . » . ويطرد هذا الصنيع في أغلب تلك المطالع الساخرة . ومعنى ذلك أن الشاعر يتخذ الوقوف على الأطلال رمزا لسلوك خاص يمثل التزمت والتخلف عن مسيرة روح العصر الذي يعيش فيه بما يقدم ذلك العصر من متع ونزوات وانطلاق . فالوقوف بالأطلال يرتبط عند أبي نواس بالحياة العربية القديمة وما فيها من بداءة وعيشة شاقة خالية من ملذات المجتمع المتحضر وترفه . ومن هنا جاءت سخريته في كثير من مطالعه بتلك الحياة العربية في الصحراء وهو في هذه السخرية يتبع المنهج الذي أشرنا إليه فيقدم بديلا لها صورة من حياته اللاهية في مجالس الشراب كقوله :

دع الأطلال تسفيها الجنوب وتبلى عهد جدتها الخطوب
ونخل لراكب الوجناء أرضا تخب بها النجبية والنجيب
ولا تأخذ عن الأعراب هـوا ولا عيشا فعيثهم جديب
ذر الألبان يشرها أناس رقيق العيش عندهم غريب
إذا راب الحليب قبل عليه ولا تخرج فما في ذاك حوب
فأطيب منه صافية شمول يطوف بكأسها ساق أريب^(١)

فالشاعر في أمثال تلك المطالع يدافع عن سلوكه الخلق الخاص وكأنما يريد أن يقول لمن يأخذون عليه عبثه وإسرافه في الشراب والحديث عنه إنه يعيش في بغداد في القرن الثاني بعد الهجرة في مجتمع حضري متمدن ، وليس يعيش في قلب الجزيرة العربية الجاهلية بحياتها الجافة ومتعها البدائية الساذجة ! . فكيف يريدون منه ألا يتحدث عن عبثه وملذاته فيما يقول من شعر ، أم تراهم يريدون أن يحدتهم عن تلك الحياة الجاهلية الأولى وما فيها من ربوع وأطلال ! وهو بهذا لا يدافع عن شعره في وصف ملذاته من حيث أنه مذهب فني جديد بل لأنه تعبير عن سلوك

خلقي لا يرضى عنه كثير من معاصريه . ويعطل بعض النقاد سخرية أبي نواس بالحياة العربية القديمة بتعصبه ضد العرب واعتناقه لمذهب الشعوبية . وقد نجد حقا في بعض قصائده فخرا بأصله الفارسي وحمله على العرب عامة ولكنها أبيات قليلة لا يمكن أن تكون دليلا قاطعا على اتجاه سياسي . والحق أن شخصية أبي نواس ومذهبه في الحياة ما كانا ليتيحاه أن يشغل نفسه بمثل هذه الأمور الجادة من السياسة . وهو في أغلب تعريضه بحياة العرب ، لا يهاجم العرب كافة ، بل يتحدث عن حياة « الأعراب » في البادية ، كما في قوله :

ولا تأخذ عن « الأعراب » هـوا ولا عيشا فظلمهم جديب
وقوله : ليس « الأعراب » عند الله من أحد .

وكيف يعتنق أبو نواس الشعوبية وقد بلغ في ظل الأمين ورعايته أقصى ما كان يطمح إليه شاعر من نجاح ، وتبئات له من أسباب الرغد والترف ما يجنبه الشعور بمرارة الفشل التي يمكن أن تحمله إلى الحقد على العرب والانتصار للفرس ؟ وقد كان الأمين - كما نعلم - يمثل آخر مرحلة من مراحل السيادة العربية الخالصة في الدولة العباسية ، وقمة الصراع بين العرب والفرس في سبيل الاستئثار بالسلطان في الدولة الجديدة ، وبمقتله وانتقال الخلافة إلى المأمون دخلت الدولة في طور جديد قوامه سيطرة الفرس والأتراك . ولو كان أبو نواس شعوبيا لفرح لمقتل الأمين وانتصار المأمون ، ولكنه - على النقيض ، يهاجم المأمون في شعر صريح غير عابئ بما قد يكون في ذلك من خطر على حياته ، كقوله :

أعزى يا محمد عنك نفسي معاذ الله والمنن الجسام
فهلا مات قوم لم يموتوا ودفع عنك لي يوم الحمام^(١)
وقوله :

طوى الموت ما بيني وبين محمد وليس لما تطوى المنية ناشر
لئن عمرت دور بمن لا أحبهم لقد عمرت ممن أحب المقابر^(٢)

لم يقيم أبو نواس إذن بثورة فنية في الشعر ، كما يخيل لأول وهلة إلى من يقرأ مطالعة الساخرة ، ولم يحدث تغييرا جوهريا في بناء القصيدة العربية ، بل جرى على نظامها القديم أحيانا ، وعلى مقوماتها الجديدة التي كانت قد اكتسبتها من التطور الطبيعي الذي سار فيه الشعر العربي حتى ذلك العصر ، أحيانا أخرى . حتى في وصفه للخمر ، ذلك اللون الذي اشتهر به ، نرى شعره لا يختلف اختلافا أساسيا عن الحمريات السابقة إلا فيما تقتضيه طبيعة الحياة في العصر العباسي من ترف الإحساس وبساطة التعبير وسهولة اللغة . أما حديثه عن الخمر وما تحدثه في شاربها من نشوة فقد ظل مقصورا ، كما في الشعر القديم ، على الالتفات إلى الناحية المادية والحسية المحضة إلا في القليل . فلسنا نجد عنده تصورا للنشوة النفسية وما يمكن أن تثيره من تخيل جامح أو حنين غامض أو ذكريات دفينية أو نظرة خاصة إلى الحياة ؛ وإنما يكتفى من ذلك بالحديث عن رقة الخمر وما ينبعث منها من أضواء ، وعن ديبها في المفاصل ديب النمل وعن صفائها كأنها « عين الديك » ، وعن المتع الحسية والجنسية التي يستمتع بها في مجالس الشراب . ولا شك أن في قصائده — داخل هذا الإطار المحدود — كثيرا من الصور الفنية الجميلة ، وهي تمتاز عن الحمريات السابقة في الشعر العربي بوحدة موضوعها وصدق تجربتها ونجاحها في تمثيل نفسية قائلها أصدق تمثيل . ولكن كثيرا منها ، مع ذلك ، تكرر لمعان وأحاسيس وتشبيهات ومجازات عبر عنها الشاعر في عيون قصائده .

على أن أحدا لا يستطيع أن ينكر ما قام به أبو نواس — رغم كل هذا — من تجديد في بعض مقومات الشعر العربي . وقد نبغ هذا التجديد من طبيعة حياة الشاعر وشخصيته ، فجاء شعره ممثلا لتجارب ذات طابع خاص يمارسها الشاعر ويعبر عنها في صدق ، فامتاز أسلوبه لذلك بالسهولة واليسر وجاءت قصائده متماسكة البناء في كثير من الأحيان . وتلك صفات لم تكن غالبية حينذاك على كثير من أبواب الشعر وبخاصة المديح ، ذلك الفن الذي يقتضى من الشاعر كثيرا من التكلف والحرص على رصانة الأسلوب واختيار الألفاظ الضخمة ذات الرنين والمبالغة في المعاني والأحاسيس مبالغة تبعد بها عن الصدق الفني . على أن ذلك كله كان — كما قلنا — تجديدا في إطار محدود ، فلم يحس معاصروه بأنه قد خرج على

مقومات الشعر المعروفة أو أتى ببدع ينكره المتعصبون للقديم . لذلك لم تثر حوله خصومة بين القديم والجديد . ومع أن كثيرا من النقاد القدماء قد عدوه قبا بعد رائدا من رواد مذهب أبي تمام ، فإنهم قد قصروا دوره على ما في شعره من مجازات وتشبيهات كثيرة ، ولم يكن مذهب أبي تمام مقصورا على الإسراف في تلك الألوان الخاصة وإنما يتمثل على حقيقته — كما سنرى — في طريقة استخدام تلك الألوان .

(٢) التجديد عند أبي تمام

مضى الشعر العباسي في تطوره الطبيعي بعد أبي نواس حتى جاء أبو تمام فأثار شعره خصومة لعل مثلها لم يثر حول شاعر عربي غير أبي الطيب المتنبي . على أن الجدل الذي قام حول أبي تمام يختلف في طبيعته اختلافا كبيرا عن ذلك الذي قام حول المتنبي . فإن خصوم المتنبي لم يعدوه ممثلا لمذهب خاص وإنما نظروا إلى ما كانوا يأخذونه عليه من عيوب وأخطاء على أنها خصائص ذاتية تمثل صاحبها فحسب . أما نقاد أبي تمام فقد قابلوا بين مذهبه الشعري ومذهب آخر ، ورأوا في شعره شيئا جديدا يخالف مقومات الشعر العربي من قبله . فلم يكن النقاد يناقشون شعر أبي تمام ليحكموا عليه بالجوادة والرداءة فحسب وإنما كانوا يوازنون بينه وبين شعر شاعر آخر هو البحتري ، يمثل عندهم القيم الفنية للشعر القديم ، أو عمود الشعر على حد تعبيرهم حينذاك . وكانوا يهدفون من هذه الموازنة إلى الحكم لهذا المذهب الجديد أو عليه . لذلك اتخذت الخصومة حول شعر أبي تمام بحق طبيعة المعركة بين القديم والجديد ، وهي معركة لم يأت لها نظير في تاريخ الشعر العربي إلى أن قامت الحركة النقدية المعروفة حول شوقي في عصرنا الحديث . وقد خلفت تراثا من النقد تتمثل فيه نظرة العرب حينذاك إلى الشعر ومنهجهم في التأليف وأساليبهم في الوصول إلى الأحكام الأدبية والأصول النقدية . ويخيل إلى من يقرأ ما كتب عن الخصومة حول أبي تمام والبحتري أن شعر البحتري كان يمثل حقا مقومات الشعر العربي القديم . والحق أن شعر البحتري كان يمثل كل ما طرأ على الشعر العربي عامة من تطور حتى العصر العباسي ؛ ولم يكن الخلاف بينه وبين شعر أبي تمام إلا خلافا في الدرجة لا في الكيف . وما كان لشاعر كبير كالبحتري تقلد زعامة الشعر طول حياته أن ينسلخ

عن طبيعة عصره ، ولو فعل لما استطاع أن يظفر بتلك المكانة التي بلغها حينذاك .
ومما يؤكد هذا أن النقاد قد اختلفوا حول تلمذته لأبي تمام فأنكرها بعضهم وأثبتها
آخرون . وسواء أصبح ذلك أم لم يصح فإنه دليل على ما كان يقوم في نفوس الناس
من إحساس بالتشابه بين الشعاعين : لذلك عقد الأمدى في كتاب « الموازنة » فصلا
مفردا عن سرقات البحترى من أبي تمام بوجه خاص ، ولم يستطع أصحاب البحترى
أن ينكروا احتذائه لكثير مما ورد في شعر أبي تمام من معان وصور ، واعتذروا له
بقولهم : « لا ينكر أن يكون قد استعار بعض معاني أبي تمام لقرب البلدين وكثرة
ما كان يطرق سمع البحترى من شعر أبي تمام فيعلق شيئا من معانيه معتمدا للأخذ
أو غير معتمد ^(١) » . وينكر أصحاب البحترى أن يكون أبو تمام قد اخترع مذهبه
الشعري اختراعا ويقولون إنه سلك في ذلك سبيل مسلم بن الوليد وأفرط وأسرف وزال
عن « النهج المعروف والسنن المألوف » . ثم يقولون : « إن مسلما أيضا غير مبتدع
لهذا المذهب ولا هو أول فيه ، ولكنه رأى هذه الأنواع التي يقع عليها اسم البدع
منثورة متفرقة في أشعار المتقدمين فقصدتها وأكثر في شعره منها » . ثم يخاطبون
أنصار أبي تمام بقولهم ^(٢) . « فقد سقط الآن احتجاجكم باختراع أبي تمام لهذا
المذهب وسبقه إليه ، وصار استكثاره منه وإفراطه فيه من أعظم ذنوبه وأكبر عيوبه ،
وحصل للبحترى أنه ما فارق عمود الشعر وطريقته المعهودة ، مع ما نجده في شعره
من الاستعارة والتجنيس والمطابقة ^(٣) » . ومعنى ذلك أن شعر البحترى لم يكن نقبضا
لشعر أبي تمام كما يمكن أن يفهم من تلك الحصومة التي دارت حولهما ، وإنما رأى
أنصار البحترى في شعره شيئا من الاعتدال النسبي في الاتجاه الحديث فتشبهوا به
واتخذوه رمزا لعمود الشعر في محاولة يائسة للوقوف أمام التيار الجديد الذي كان قد
بلغ أوجه تطوره عند أبي تمام .

وكما لم تسفر حركة أبي نواس عن تجديد جوهرى في شكل القصيدة العربية
أو بنائها القديم ، جاء تجديد أبي تمام محدودا في داخل ذلك الإطار التقليدى . ويمكن
تلخيص مظاهر هذا التجديد في أمور ثلاثة :

(١) الموازنة ص ٧ .

(٢) الموازنة ص ١٤ .

أولها الإغراق في الصور المجازية والإلحاح عليها حتى يخرج بها عن « البساطة »
المعهودة في أشعار من سبقوه إلى ضرب من تجسيم المعنويات تجسما فيه كثير من
التكافؤ والشطط : ومع أن في الشعر القديم ألوانا من هذا التجسيم فقد أحس نقاد
العصر العباسى بالفرق الكبير بين طبيعته وطبيعة التجسيم عند أبي تمام . فقد جسم
امرؤ القيس الليل في بيته المعروف :

فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازا وناء بكلكل

وفعل مثل ذلك لبيد في وصفه للريح فقال :

وغداة ريح إذ كشفت وقرة إذ أصبحت بيد الشمال زمامها

وكذلك فعل زهير في قوله :

صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله وعزى أفراس الصبا ورواحله

ولكن هذه الأبيات رغم إخراجها للمعنويات في بعض الصور المادية لا تلح
على الصورة ولا توغل فيها حتى تنتهى إلى مفارقة بعيدة بين المعنوى والمادى . وهى
لا تعدو أن تكون تعبيرا مجازيا يبرز قوة إحساس الشاعر بموضوعه . ومما يقلل من
المفارقة بين الموضوع وصورته الفنية في هذه الأمثلة أن الموضوع ليس خالصا للجانب
المعنوى وحده بل يتمثل كذلك في بعض المظاهر الحسية التي تربط بينه وبين
الصورة التي يرسمها الشاعر له ، وتجعل انتقال الذهن بينهما أمرا ميسورا . فالليل في وضعه
المجرد يمكن أن يعد شيئا معنويا ، ولكنه في حقيقة شعور الناس به يقترن بمظاهر
حسية كثيرة حتى لتنبع صورته المجردة أصلا من تلك المظاهر الحسية الخاصة .
وكذلك الحال في الريح والشباب في البيتين الأخيرين .

وهكذا لا يكون في النقلة من المعنوى إلى المادى كثير من الشطط ولا يصعب
على القارئ أن يربط بين الجانبين في يسر . لذلك رضى النقاد عن أمثال تلك
الصور الفنية ونفروا من تجسيم أى تمام لأنه يتناول الشئ المعنوى الصرف فيحيله
في إصرار إلى شئ مادى موغل في المادية كقوله مثلا :

— فلويت بالموعود أعناق المنى وحطمت بالإنجاز ظهر الموعد

— يسر لقولك مهر فعلك إنه ينوى افتضااض صنيعة عذراء

— لدى ملك من أبكة الجود لم يزل على كبد الأيام من فعله برد

- رقيق حواشي الحلم لو أن حلمه بكفيه ما ما ريت في أنه برد
— جذبت نداه غدوة السبت جذبة فخر صريعا بين أيدي القصائد
— وكم أحرزت منكم على قبح قدها صروف الردى من مرهف حسن القد

فلا شك أن الدهر والأيام والوعد والقول وصفات الحلم والكرم كلها أشياء معنوية مجردة تقوم بينها وبين صورها الفنية المجسمة مفارقة كبيرة يؤكد أنها هذه الأبيات لا تعبر عن انفعالات متصلة اتصالا مباشرا بنفس الشاعر تدفعه إلى الشعور بتلك المعنويات على هذا النحو الحسي الخاص ، وإنما هي مجرد ألوان فنية يصطنعها الشاعر اصطناعا . وليس أدل على ذلك من البيت الأخير ، فقد نسب القد القبيح إلى الردى ، لا لشيء إلا ليجانس بينه وبين « مرهف حسن القد » .

أما الخاصة الثانية لأسلوب أبي تمام فهي الغموض والتعقيد في بعض أبياته حتى لا تفهم أحيانا إلا بكثير من الجهد والتفكير . وقد ينبج هذا التعقيد عن الإسراف في المحسنات البديعية وبخاصة الجناس والتكرار اللفظي والطباق كما في قوله :

- كشف الغطاء فأوقدى أو أحمدي لم تكمدى فظننت أن لن تكمدى
— أنت النوى دون الهوى فأنتى الأسى دون الأسى بحرارة لم تبرد
— يا يوم شرد يوم لهوى لهوه وصبايتى وأذل عز تجلدى
— أعنى أفرق شمل دمعى فإننى أرى الشمل منهم ليس بالمتقارب
— ذهبت بمذهبه المباحة فالتوت فيه الظنون أمذهب أم مذهب
— إذا أبحمت يوما لجيم وحوطا بنو الحصن نجل المحصنات النجائب
— مضى مدبرا شطر الدبور ونفسه على نفسه من سوء ظن بها ألب
— سهاد يرجحن الطرف منه ويولع كل طيف بالصدود
— بأرض البس في خيشوم حرب عقيم من وشيك ردى ولود
— يوم أفاض جوى أغاض تعزيا خاض الهوى بحرى حجاج المزبد
— ومقدورة رود تكاد تقدها إصابتها بالعين من حسن القد
— إذ الجسد لم يحدد بنا أو نرى الغنى صراحا إذا ما أصرح الجسد بالحد
— وسلمت إنك لا تزال سؤالما آمالنا بك ما سلمت من الردى

- لما زهدت زهدت في جمع الغنى ولقد رغبت فكنت فيه أزهدا
وقد ينبج الغموض عن استخدام الشاعر لألفاظ غريبة كانت قد اختفت من المعجم الشعري في عصره لقوله :

- ومزحزحاني عن هواك عوائق أصحرن بي للعنفير المؤبد
— وإلى بنى عبد الكريم تواهقت رتك النعام رأى الظليم فخورا
— قدك انتب أرييت في العلواء كم تعذلون وأنتم سجرأى
وقد يحاول الشاعر أن يولد معنى جديداً فلا ينبج في نظمه لأنه يعتمد اعتماداً شديداً على وحدة البيت ، فلا يكنى البيت أحيانا للإبانة عن معناه ، وتجيء فكرته غامضة تستعصى على الفهم إلا بعد جهد وتأويل كقوله :

- هن عوادي يوسف وصواحيبه فعزما فقدا أدرك النجح طالبه
— وما صار في ذا اليوم عدلك كله عدوى حتى صار جهلك صاحبي
— فاسألنها واجعل بكاء عليها تجد الشوق سائلا ومجيبا
أما الخاصة الثالثة فهي المبالغة التي تخرج إلى حد المحال كقوله :

- من الهيف لو أن الخلاخل صيرت لها وشحا جالت عليها الخلاخل
— خضبت خدنها إلى لؤلؤ العق دما أن رأت شواقى خصيبا
وقد حاول كثير من النقاد المعاصرين أن يعللوا بعض هذه الظواهر الفنية عند أبي تمام ، فذكر أستاذنا الدكتور طه حسين في كتابه « في الأدب الجاهلي » أن التجسيم في شعر أبي تمام ليس إلا امتدادا لمدرسة أوس بن حجر وزهير في الجاهلية ، وهي مدرسة تمتاز في رأيه باعتمادها على الإدراك الحسى المخض وتعبير عنه بصور حسية مماثلة كقول أوس بن حجر يصف السحاب :

دان مسف فويق الأرض هيدبه يكاد يدفعه من قام بالراح
وكأبيات زهير المعروفة في وصف الحرب في معلقته .

والقول بأن شعر هذه « المدرسة » قد انفرد بهذه الصفة دون سائر الشعر الجاهلي لا يوافق الحقيقة . فإما كان للشعر الجاهلي إلا أن يميل في أغلبه إلى الناحية الحسية وهو وليد بيئة قليلة الحظ من الحضارة ، لم يتح للفرد فيها من الثقافة والتقدم الفكرى

ما يجعله قادراً في كثير من الأحيان على التجريد والتأمل ، وبخاصة وهو يواجه مشقات الحياة المادية كل يوم . وهي مشقات كانت تلح على حواسه إلحاحاً متصلاً وتدفعه إلى الاستجابة المباشرة لمدرجات هذه الحواس . والحق أننا لو استقرأنا الشعر الجاهلي لرأينا فيه كثيراً من النماذج التي لا تقل في ماديتها عن المثاليين الذين ساقهما أستاذنا الدكتور طه حسين من شعر أوس وزهير . ومن ذلك بيت امرئ القيس المعروف في وصف الليل :

فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجاراً وناء بكلكل
وقول النابغة في تصوير قدرة النعمان بن المنذر عليه :

خطاطيف حجن في جبال متينة تمد بها أيد إليك نوازع
وما يشبه وصف زهير للحرب قول علقمة الفحل :

رغا فوقهم سقب السماء فداحض بشكته لم يستلب وسليب
كأنهم صابت عليهم سحابة صواعقها لطيرهن ديب
فلم تنتج الا شطبة بلجامها وإلا طمر كالقنساء نجيب
وإلا كمي ذو حفاظ كأنه بما ابتل من حد الطباء خضيب

على أننا لو سلمنا جدلاً بصحة هذه النظرية فإننا لم نزد على أن نقلنا المشكلة من أبي تمام إلى أوس وزهير ومن العصر العباسي إلى العصر الجاهلي ، وسيظل السؤال قائماً : لم انفرد شعراء هذه المدرسة الجاهلية بهذا الاتجاه الحسي دون غيرهم من الشعراء ؟ ولن يكون هناك من جواب إلا أن مزاجهم الفني قد دفع بهم إلى هذا الاتجاه . ولا شك أن المزاج الشخصي لا يمكن أن يكون علة حقيقية لنشأة مدرسة فنية متميزة يفترض أن تأثيرها قد امتد إلى العصر الإسلامي ثم الأموي ثم العباسي وانتقلت خصائصها من أستاذ إلى تلميذ في سلسلة طويلة حتى أبي تمام .

وقد جاء اللبس مما يذكره الرواة كثيراً عن زهير وأنه كان يطيل تنقيح شعره والنظر فيه حتى لينفق في نظم القصيدة الواحدة - فيما يروى - حولا كاملاً ، فسميت تلك القصائد بالحوليات .

وأكد اللبس أن زهيراً يوصف أحياناً في كتب الأدب القديم بالتكلف . وقد فهم النقاد المحدثون هذه الكلمة بمعناها الحديث حين تدل على الصنعة والإغراب

في المعنى والاحتفال بالشكل احتفالاً غير عادي . ولكن القدماء كانوا في أغلب الأحيان لا يريدون بها هذا المعنى الجديد ، وإنما كانوا يعبرون بها عما يلقاه بعض الشعراء من جهد في نظم الشعر ويقابلون بينها وبين « الطبع » وهو القدرة على قول الشعر في سهولة ويسر يكادان يبلغان أحياناً حد الارتجال . وهكذا لم تكن كلمتنا « الطبع والتكلف » قد أصبحتا تدلان دلالة قاطعة على معنهما الفني الحديث . ونستطيع أن نتبين ذلك من تعريف ابن قتيبة للمتكلفين والمطبوعين من الشعراء في مقدمة كتابه « الشعر والشعراء » حيث يقول : « ومن الشعراء المتكلف والمطبوع ؛ فالمتكلف هو الذي قوم شعره بالثقاف ونقحه بطول التفتيش وأعاد فيه النظر بعد النظر كزهير والحطيئة . . . والمطبوع من الشعراء من سمح بالشعر واقتدر على القوافي وأراك في صدر بيته عجزه وفي فاتحته قافيته ، وتبينت على شعره رونق الطبع وشي الغريزة ؛ وإذا امتحن لم يتزحر » . صحيح أن عبارة المؤلف عن الشاعر المطبوع تنطوي على بعض صفات فنية خاصة ولكنها صفات قد أتت عرضاً لأن الشاعر لم ينفق وقتاً طويلاً في النظم فجاء شعره تلقائياً فيه بساطة الطبع . ولينس أدل على ذلك من أن المؤلف قد ساق بعد ذلك مثاليين لقدرة بعض الشعراء على الارتجال . فهو يذكر أن أحد ولاة المدينة سأل شاعراً أن يصف ما يراه من مطر ، فخرج فنظر إليه ثم عاد فقال قصيدة طويلة . وكذلك كان الشماخ في سفر مع أصحاب له فنزل فحداهم بشعر مرتجل . ويقول ابن قتيبة مرة أخرى في حديثه عن أبي نواس : « وهو أحد المطبوعين » قال لي شيخ لنا : لقيته يوماً ومعى تفاحة حسنة فأريته إياها وسألته أن يصفها وما أريد بذلك إلا أن أعرف طبعه وسهولة الشعر عليه . فقال لي نحن على الطريق ، فل بنا إلى المسجد ، فلنا إليه فأخذها وقلبها في يده شيئاً ثم قال . . . » (١) وكذلك يقول ابن المعتز في كتابه « طبقات الشعراء » عن أبي نواس أيضاً : « وكان مطبوعاً لا يستقصي ولا يحلل شعره ولا يقوم عليه » ويقول على السكر كثيراً : لذلك يوجد فيه ما هو في الثريا جودة وحسناً وقوة ، وما هو في الخبيض ضعفاً وركاكة (٢) . . . وقول ابن المعتز واضح الدلالة على أن المراد « بالطبع » النظم السريع الذي لا يتيح للشاعر في كثير من الأحيان أن ينقح شعره ويبدل فيه من

(١) الشعر والشعراء ص ٥٠٣ .

(٢) طبقات الشعراء لابن المعتز ص ٨٧ .

الأناة والتمهل ما لا غنى عنه لأى فن جيد مهما يكن اتجاهه . ويقول ابن المعتز مرة أخرى عن بشار : « وكان مطبوعاً جداً لا يتكلف » . ولو أراد المؤلف بكلمة « المطبوع » ما نريد بها في العصر الحديث لما وصف بها أبا نواس وبشارا وهو يعدهما من رواد مذهب البديع . بل إن صاحب الأغاني يعد أبا تمام نفسه مطبوعاً فيقول في أول ترجمته له « شاعر مطبوع لطيف الفطنة دقيق المعاني ، غواص على ما يستصعب منها ويعسر متناوله على غيره » . فتراه يقرون الطبع بدقّة المعاني والغوص على ما يستصعب منها وهى الصفات التى جعلت أبا تمام رأساً لمدرسة الصنعة والبديع في العصر العباسى .

على أننا مع ذلك لا نستطيع أن نتجاهل أمر تلك الروايات الكثيرة التى تذكر تنقيح زهير لشعره وإطالته النظر فيه . فلا شك أن تلك الأناة كان لها بعض الآثار في ذلك الشعر ، ولا بد أن يكون الناس قد أحسوا بأن له طابعاً خاصاً يتميز به . ونستطيع أن نتبين حقيقة ذلك الطابع إذا رجعنا إلى بعض الأقوال التى أثنى أصحابها على شعر زهير لنرى ماذا كان يروقهم منه . وهناك خبر معروف عن عمر بن الخطاب أنه قال لبعض أصحابه : أنشدوني لأشعر شعرائكم . قيل : ومن هو ؟ قال : زهير . قيل : وبم صار كذلك ؟ قال : كان لا يعاظم بين القول ولا يتبع وحشى الكلام ولا يمدح الرجل إلا بما فيه ^(١) . ومن الواضح أن ما ينصرف إلى طريقة التعبير الفنى عند زهير في هذا الحديث أنه كان « لا يعاظم بين القول ولا يتبع وحشى الكلام » . ومعناه أن أسلوب زهير كان خالياً من التعقيد والكلمات الغريبة أو المتنافرة ، وليس في هذا ما يشير إلى إحساس الناس في ذلك العصر بأن في شعره نزعة حسية غالبية . وخير آخر يروى عن أبي عبيدة ، قال : « من فضل زهير على جميع الشعراء أنه أمدح القوم وأشدّهم أسر شعر ^(٢) » .

و « شدة الأسر » عند القدماء تعنى تماسك الأسلوب واستواءه . والحق أن الشعر العربى منذ العصر الجاهلى إلى صدر الدولة الأموية كان يمر بمرحلة تطور من حيث أوزانه وأساليبه ومعجمه ، وكان الشعراء يحاولون أن يصلوا به إلى درجة من النضج تخلصه مما كان لا يزال في بعضه من اضطراب في الوزن والقافية أحياناً ،

(١) طبقات الشعراء ص ١٨ - الشعر والشعراء ص ٥٧ .

(٢) الشعر والشعراء ص ٦١ .

ومن اختلاف في مستوى الأسلوب وطبيعة الألفاظ الشعرية أحياناً أخرى . ومن المعروف أن في شعر عبيد بن الأبرص والمرقس الأكبر كثيراً من الأخطاء في العروض والقافية ، وفي ذلك يقول ابن قتيبة عن شعر المرقش : « والعجب عندى من الأصمعى إذ أدخله في متخيره ، وهو شعر ليس بصحيح الوزن ولا حسن الروى ولا متخير اللفظ » . وقد عبر كثير من الشعراء عن سعيهم وراء الكمال ورغبتهم في أن يحىء شعرهم خالياً من تلك العيوب فقال سعيد بن كراع من المخضرمين يذكر تنقيحه لشعره ^(١) :

أبيت بأبواب القوافى كأنما أصادى بها سرباً من الوحش نزعا
أكالها حتى أعرّس بعدما يكون سحيراً أو بعيداً فأهجعاً
إذا خفت أن تروى على ردتها وراء التراقى خشية أن تطلعا
وقال عدى بن الرقاع من شعراء الدولة الأموية ^(٢) :

وقصيدة قد بتّ أجمع بينها حتى أقوم ميلها وسنادها
نظر المثقف في كعوب قناته حتى يقيم ثقافه منّاها

وقال ذو الرمة :

وشعر قد أرتت له غريب أجانبه المساند والخال
وفي المثل الأول تعبير عن رغبة الشاعر في ألا يطلع على الناس بشعره قبل أن يبلغ به ما يرجو له من مستوى فنى رفيع ، وفي المثلين الأخيرين نص صريح على أن الشاعرين كانا يجهدان لكى يجنبا شعريهما عيوب الوزن والقافية والأسلوب ، وهكذا كان شأن زهير . كان شاعراً شديداً للإخلاص لفنّه لا يريد أن يذيعه على الناس قبل أن يتقن فيه أقصى طاقته ليبلغ به ما يرجو من كمال ويجنبه تلك العيوب ، ولكنه لم يكن رأس مدرسة شعرية لها طابع فنى خاص يمكن أن يأخذ شاعر عن آخر حتى زمان أبى تمام .

وهكذا نرى أن هذا التعليل للتجسيم في شعر أبى تمام لا يثبت على الحقيقة وسنقدم تعليلنا الخاص لهذه الظاهرة الفنية بعد أن نناقش بعض الأسباب التى ساقها

(١) الشعر والشعراء ص ١٧ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٧ .

النقاد المحدثون لبعض الجوانب الفنية الأخرى في شعر ذلك الشاعر .
ومن أهم تلك الجوانب التي حاول هؤلاء النقاد دراستها وتعليلها ما سمي بالآفكار
الفلسفية ، وهي تتمثل في بعض أبيات التي تشير إلى قضية فلسفية خاصة كقوله عن الخمر :
جهمية الأوصاف إلا أنهم قد لقبوها جوهر الأشياء
أو في أبيات أخرى تصوغ الفكرة في أسلوب يشبه ما قرأ في الأذهان عن
أسلوب الفلسفة من صفة الغموض ، كقوله في الأطلال :
فاسألنها واجعل بكاك عليها تجسد الشوق سائلا ومحيا
وقد علل هذه الظاهرة الدكتور طه حسين . فقال : (١)

إن أبا تمام قد ورث هذه العقلية الفلسفية عن أصله اليوناني . فنسب أبي تمام
مشكوك فيه ، يذكر بعض الرواة أنه عربي من طيء ويقول آخرون إن أباه كان
يونانيا اسمه تدوس يبيع الخمر في حانة بدمشق . ولو صح أن أبا تمام يوناني الأصل
فإن هذا التعليل يفترض — كما ترى — أن اليونانيين يمتازون بعقلية فلسفية خاصة
تطبع تفكيرهم وتعبيرهم بطابع معروف . ولا شك أن تلخيص مقومات شعب بأكمله
في صفة واحدة لا يخلو من مبالغة لا تتفق وطبيعة الحياة وما فيها من تلون
وتعدد ورحابة ، ولدى النشاط الإنساني وما فيه من اختلاف وتنوع يعكسان ما في
المجتمعات من اختلاف المستويات المادية والفكرية وتنوعها . ولا شك أن الطاقة
البشرية في مظاهرها الفكرية والفنية والنفسية والمادية تستعصى على هذا التحديد
لأن هذه المظاهر من التشابك والامتزاج بحيث يتعذر فصل إحداها عن الأخرى
فصلا تاما . وهي إلى ذلك تختلف — كما قلنا — من فرد إلى فرد ومن طبقة إلى
طبقة . فإذا كان لليونان فلاسفة كبار تركوا آثاراً ضخمة في الفكر الإنساني فليس
معنى ذلك أن كل اليونانيين كانوا فلاسفة كسقراط وأفلاطون وأرسطو ، أو أنهم
كانوا يتناولون شؤون حياتهم ويعبرون عنها بأسلوب فلسفي متميز ، على اختلاف
طرائقهم في الحياة وطبقاتهم في المجتمع وحظوظهم من الثقافة . وإذا اتبعنا هذا المنهج
فقد نستطيع أن نقول كذلك إن اليونانيين جميعا كانوا ذوي مزاج أدبي فريد لأنهم
أنجبوا كثيراً من عباقرة الأدب ممن لا يقل شأنهم في هذا المجال عن شأن كبار

(١) مقدمة نقد النثر لقدماء بن جعفر .

فلاسفتهم في مجال الفلسفة . ونستطيع أن نقول أيضاً إنهم جميعا كانوا فنانيين ممتازين
لأنهم طلّعوا على الدنيا بنحنتين عباقرة لا تزال آثارهم مبعث الروعة والإعجاب
ووحدا لكثير من الفنانين في العصور الحديثة .
فإذا ما انتقلنا إلى أبي تمام فسرى أن هذا التعليل لا يحسب حساباً لما طرأ على حياة
اليونانيين من تحول كبير بعد زوال دولتهم وانقضاء عصر حضارتهم الذهبي وخلو
مجتمعهم من كبار الفلاسفة والأدباء والفنانين ، كما يتغاضى عن المستوى الفكري
والاجتماعي لتدوس والد أبي تمام ، وكان كما يذكر الرواة صاحب خمارة في دمشق .
ويتبين ما يمكن أن يقود إليه هذا المنهج من مزالق حين نرى ناقداً آخر هو الأستاذ
عباس العقاد يعلل الصفات المميزة لأسلوب ابن الرومي بأصله اليوناني فيقول في مقدمة
ديوان الشاعر معللاً خمول شأنه في عصره :

« . . . إنه هو ذلك التفرد الذي جنى عليه وغربه عن نفوس أبناء عصره
وأذواقهم ، فلم يألفوه ولم يطربوا له . طربهم لأشباههم الذين ينظرون إلى الحياة
بأعينهم ويتناولون المعاني على طريقته . فكان يحدثهم عن طبيعة غير طبائعهم
ومزاج غير أمزجتهم ويطلع عليهم بشعر ليس فيه من العربية إلا كلماتها وحروفها ،
أما معانيه فهي من معدن غير معدنها وعالم بعيد عن عالمها . ولا حاجة بك إلى
الإمعان في درس ترجمته والتعقيب عن تاريخ عصره لتعرف سر هذا المزاج الغريب
الذي اختص به من بين شعراء العربية ، فإن في الاسم الذي اشتهر به الشاعر إشارة
جلية إلى ذلك السر ، وهو نسبته إلى الروم واختلاف عنصره عن عنصر اللغة التي
كان ينظم الشعر بألفاظها وأوزانها . . . والعبقريّة اليونانية ظاهرة في شعر ابن الرومي
ظهوراً ليس أغرب منه ولا أبين عن الفارق العميق الخفي الذي يفصل بعض الأجناس
عن بعض على بعد السلالة وتباين البيئة وتعميه الظواهر (١) » .

وكلنا يعلم أن أسلوب ابن الرومي يختلف اختلافا جوهرياً عن أسلوب أبي تمام ،
فبينما يترعرع الأول إلى الإفاضة والبساطة والتحليل ، يميل الآخر إلى الإيجاز والغموض
والتعقيد والاعتماد الشديد على وحدة البيت في القصيدة ، ومع ذلك استطاع كلا
الناقدين أن يعلل أسلوب شاعرهما بأصله اليوناني .
على أن الأمر كله بعد ذلك يقوم على تأويل بعيد لبعض أبيات عند أبي تمام

(١) ديوان ابن الرومي ، نشر كامل الكيلاني .

جعلها النقاد مظهراً من مظاهر الفلسفة وهي أبعد ما تكون عن الفلسفة بمعناها الصحيح . وقد ذكرنا أن تلك الأبيات ضربان : ضرب يشير إلى بعض الآراء الفلسفية في صراحة ، وآخر غامض لا يفهم إلا بعد جهد وطول تأمل . ولأني تمام بيت من الضرب الأول يسوقه النقاد دائماً في معرض الحديث عن تأثيره بالمذاهب الكلامية في عصره ، هو قوله عن الحمر :

جهمية الأوصاف إلا أنهم قد لقبوها جوهر الأشياء

والشاعر حقاً يشير هنا إلى رأى المعتزلة في صفات الله ^(١) ولكنها مع ذلك إشالة عابرة لا يمكن أن ترتفع إلى مستوى الفلسفة ، ولا أن تدل على تعمقه في المذاهب الفلسفية . فقد كانت مسألة « صفات الله » في ذلك العصر مشكلة دينية ضخمة ثار حولها خلاف كبير بين أهل السنة والمعتزلة ، وعذب من أجلها بعض أئمة المذاهبين ، واتخذ الخلفاء منها مواقف مختلفة . ولا بد إذن أن تلك المشكلة كانت معروفة للناس ، فما بالك بشاعر مثقف متصل أشد الاتصال بكثير من رجال الدين والخلفاء ! والحق أن لكل عصر نصيبه من تلك الآراء والمصطلحات التي تشيع فيه لاتصالها بموضوع علمي أو فلسفي أو فني غلب على العصر وشغل الناس في وقت من الأوقات . وشيبه بهذا حديثنا في هذا العصر عن الذرة أو الفضاء أو الأشعة الكونية وغير ذلك من الألفاظ العلمية التي تمثل قضايا العلم في هذه الأيام . فإذا تحدث أديب عنها في مقالة أو قصة أو قصيدة فليس في هذا ما يدل على معرفة واسعة بما وصل إليه العلم من أسرار . على أننا لا نريد أن ننكر على أبي تمام معرفته الواسعة بثقافة عصره وقد عرف عنه سعة اطلاعه ، ولكننا نحس أن تؤكد في هذا المقام أن وصفنا لشعر ما بأنه فلسفي ينبغي أن يقوم على أساس من نظرية عامة أو مذهب كلي عند صاحب هذا الشعر يمكن أن يستخلص من ثنايا شعره على اختلاف أغراضه . أما تلك النظريات الجزئية العابرة فلا يمكن بحال أن تعد من الفلسفة وإن اتصلت بها من قريب أو بعيد .

أما اللون الثاني من الأبيات التي توحى بالفلسفة عند أبي تمام فهي تلك الأبيات الغامضة المعقدة التي لا تفهم إلا بعد جهد كما ذكرنا . وهذه بلا شك أبعد عن

(١) كان جهم بن صفوان - في العصر الأموي - يقول بالتجسيم والتشبيه .

الفلسفة من سابقتها ، فليست إلا محاولة من الشاعر للظهور بمظهر الأصالة أحياناً ، أو عجزاً منه عن التعبير عن فكرته تعبيراً واضحاً أحياناً أخرى ، وأغلب الظن أن النقاد المحدثين قد تأثروا في حكمهم على تلك الأبيات بآراء قدامى النقاد فيها ووصفهم إياها بالفلسفة . والحق أن النقاد القدماء لم يريدوا بلفظ « الفلسفة » إلا ما نعينه نحن أحياناً حين نطلقه على بعض النظريات الصادقة في الحياة ، أو الأفكار الغامضة أو المعاني المتكلفة أو العبارات التي تضطر لكي نفهمها إلى أن ننفق فيها من الجهد والتفكير ما ننفقه في قراءة بعض الآراء الفلسفية ، وإن لم تكن هي من الفلسفة في شيء . ويمكن أن تتضح هذه الحقيقة إذا استقرأنا تلك الأبيات التي وصفها النقاد القدماء بالفلسفة ، فسرى أنهم لا يمكن أن يكونوا قد عنوا أن فيها آراء فلسفية حقاً . فقد ذكر الآمدى البيتين التاليين من شعر أبي تمام :

من سجايا الطلول ألا تجيباً فصواب من مقلتي أن تصوبا

فاسألنها واجعل بكاك عليها تجدد الشوق سائلاً ومجيباً

ثم علق عليها بقوله : « وقوله فاسألنها واجعل بكاك عليها ، لأنه قد قال : من سجايا الطلول ألا تجيباً ، فليكن بكائك الجواب لأنها لو أجابت لأجابت بما ييكيك ، أو لأنها لما لم تجب علمت أن من كان يجب قد رحل عنها فأوجب ذلك بكائك . وقوله : تجدد الشوق سائلاً ومجيباً ، أي أنك إنما وقفت على الدار وسألتها لشدة شوقك إلى من كان بها ، ثم بكيت شوقاً إليهم أيضاً ، فكان الشوق سبباً للسؤال وسبباً للبكاء . وهذه فلسفة حسنة ومذهب من مذاهب أبي تمام ليس على مذاهب الشعراء ولا طريقته » ^(١) . فمن الواضح أن ظنة الفلسفة في هذين البيتين ترجع إلى ما فيهما من إيحاء شديد يدفع بالقارئ إلى التساؤل عن قصد الشاعر ، ومن الواضح أيضاً أنه لم يرد بالفلسفة هنا أكثر من الفكرة الطريفة القائمة على شيء من المنطق .

ويورد الآمدى مرة أخرى الأبيات التالية لأبي تمام :

شاب رأسي وما رأيت مشيب الرأس إلا من فضل شيب الفؤاد

وكذاك القلوب في كل بؤس ونعيم طلائع الأجساد

(١) الموازنة ج ١٢ ص ١٢ .

طال إنكارى البياض وإن عمى زرت شيئا أنكرت لون السواد
فإنك رأيت من ثغرة الهم لم ينله من ثغرة الميلاد
زارق شخصه بطلعة ضميم عمرت مجلسي من العسود
ثم يعلق عليها بقوله : « فالآيات الثلاثة الأولى من فلسفته الحسنة الصحيحة
المتقينة ، ومن مشهور إحسانه ^(١) » . ولا شك أن المؤلف لا يعنى بالفلسفة هنا
إلا أن تلك الآيات تعبر عن نظرة صادقة لجانب من جوانب النفس الإنسانية
وسنة من سنن الحياة .

أما الجرجاني فقد أورد في كتابه « الوساطة بين المتنبي وخصومه » الآيات
التالية من شعر أبي تمام :

قسمت لي وماستنى بسلطان من السحر مقلنا عبدوس
فالقسم القسام عن الحظرات منهما يختلسن حب النفوس
فالدئ قاسمت بحظ إذ الليب ل تمطى من الكرى المنفوس
ثم يعقبها بقوله :

ولست أدري — يشهد الله — كيف تصور له أن يتغزل وينسب ، وأى حبيب
يستعطف بالفلسفة ؟ وكيف يتسع قلب عبدوس هذا ، وهو غلام غر وحدث مترف ،
لاستخراج العويص وإظهار المعنى ^(٢) ؟ ! » .

والجرجاني هنا يقرن الفلسفة — كما قرنها الأمدى — بالغموض والتعقيد . كذلك
يجب ألا نخدع عن مثل تلك الأفكار المعقدة بما نقرؤه في مقدمة الموازنة مثلاً حين
يقول المؤلف : « ومثل من فضل أبا تمام ونسبه إلى غموض المعاني ودقتها وكثرة ما يورده
مما يحتاج إلى استنباط وشرح واستخراج وهؤلاء أهل المعاني والشعراء أصحاب الصنعة
ومن يميل إلى التدقيق وفلسفى الكلام ^(٣) » . فإن المؤلف — كما ترى — يربط بين
الكلام الفلسفى والتدقيق وغموض المعاني وحاجتها إلى الاستنباط والشرح ويقول
بعد ذلك : « وإن كنت تميل إلى الصنعة والمعاني التى تستخرج بالغوص والفكرة

(١) الموازنة ج ٢ ص ٢٣٧ .

(٢) الوساطة ص ٦٥ .

(٣) الموازنة ص ٤ .

ولا تلوى على غير ذلك فأبو تمام عندك أشعر لا محالة » .

لذلك كان لا بد لكى نفهم نشأة مذهب أبي تمام أن ننصرف عن التماس
أسبابه في تأثير مدرسة زهير الحسية أو عوامل الوراثة الأجنبية اليونانية إلى دراسة
ظروف الشعر العربى وتطور وظيفة الشاعر ووضعه في المجتمع حتى العصر العباسى .
والحقيقة أن الشعراء في ذلك العصر كانوا قد انتهوا إلى ضرب من الاحتراف باعد
بينهم وبين الحياة وجعل شعرهم في كثير من الأحيان تعبيراً عن موضوعات لا تمت
إلى نفس الشاعر بصلة كبيرة . ولكى نفهم مدى ما كان لهذا الاحتراف من تأثير
في شعر العصر العباسى ينبغي أن نتبع نشأة فن المديح في الشعر العربى وتطوره
حتى زمان أبي تمام .

كان المجتمع العربى قبيل الإسلام يسير نحو التوحد وتنمو فيه بالتدرج المقومات
التي تخلق من مجموعة من الناس يعيشون في بيئة خاصة شعباً واحداً له مميزاته
الاجتماعية والاقتصادية والسياسية . فقد نشأت في ذلك المجتمع طبقة من الأثرياء
في البادية والقرى ارتبطت مصالحها وتجاوزت نطاق الحياة القبلية الضيقة إلى أرجاء
الجزيرة العربية جميعها ، وإلى الأقطار المجاورة للجزيرة كذلك . والإشارات إلى
إلى هذه الطبقة كثيرة معروفة في كتب الأدب كالذى يروى عن الحارث بن عوف
وهرم بن سنان من أهمها دفعا ديات القتلى من عبس وذبيان فبلغت أربعة آلاف
بغير . ويعبر طرفة عن إحساسه بهذه الطبقة الجديدة المتميزة في قوله :

فلو شاء ربى كنت قيس بن خالد ولو شاء ربى كنت عمرو بن مرثد
فأصبحت ذا مال كثير وزارنى بنون كرام سادة لمسود

وقصة الحارث بن هوف وهرم بن سنان تبين — إلى جانب دلالتها على وجود
هذه الطبقة — أن روح الحضارة كانت قد بدأت تشيع في نفوس كثير من أبناء
المجتمع العربى فتدفعهم إلى اعتناق مبادئ تخالف ما كان معروفاً من طابع الحياة
قبيل تلك الفترة . فالدعوة إلى السلام على هذا النحو واحتمال كل تلك المغارم
في سبيل تحقيقه دليل واضح على غلبة النزعات الإنسانية على المصالح القبلية
الصغيرة ، وبرهان على قيام إحساس عام بالشعب العربى الذى تنتمى كل
القبائل إليه ، والذى يجب أن يسوده الرخاء والسلام .

ولا شك أن هذه النزعة قد نشأت - كما قلنا - من ارتباط مصالح تلك الطبقة التي كانت تجارتها وإبلها تدرع الجزيرة من كل جانب فتخلق اتصالاً قوياً بين القبائل من ناحية ، وحاجة ملحة إلى الأمن والاستقرار من ناحية أخرى . ولا شك أن قد كانت هناك أسباب كثيرة تدعو إلى هذه الوحدة بين القبائل العربية ، ولكن قيام طبقة من ذوى اليسار كان ضرورة لتحقيقها لأن هذه الطبقة بما يهيؤ لها ثراؤها من التحضر وبما تملئ عليه مصالحها من الامتداد خارج نطاق القبيلة ، تمهد الطريق نحو تأصل صفات مشتركة بين أجزاء المجتمع المختلفة وتجعل من اليسير أن تتوحد هذه الأجزاء فيما بعد . وهكذا جاء الإسلام بعد ذلك معبراً عن تلك النزعة إلى التوحد وتحقيقاً لها في صورتها الكاملة .

وكان لا بد لهذه الظروف أن تخلق من يعبر عن طبيعة تلك الطبقة ويدعو لما يقوم في نفوس أصحابها من نزعات ، فنشأت طبقة جديدة بين الشعراء هي « طبقة الفحول » تجاوزت حدود الحياة القبلية إلى تصوير الحياة العربية بوجه عام وراح أصحابها يتنقلون بين أرجاء الجزيرة ، يمدحون أهواها وشيوخها ويؤكدون وحدة الشعب العربي بلغتهم الموحدة التي بدأت تشيع بين الناس وتتخذ صورة اللغة العامة لذلك الشعب . وهكذا بدأت بذور المديح في الشعر العربي ، تلك البذور التي قدر لها - كما سنرى - أن تنمو وترعرع حتى تستبد بذلك الشعر وتلقى بظلالها الثقيل على سائر فنونه فتكاد تخنقها وتتزعزع منها روح الحياة .

على أن هذا المديح - كما قلنا - كان يقوم بدور كبير في سبيل الوحدة العربية ، وظل الشعراء مع ذلك يعبرون عن تجاربهم الذاتية وعن شؤون قبائلهم وبيئاتهم المحلية ، فلم يلحق الشعر من ذلك ضرر كبير ، بل لعله أفاد مما تهيأ لهؤلاء الشعراء الكبار من تجارب وآفاق واسعة في تنقلهم بين أرجاء الجزيرة ، كما أفاد إمكانات جديدة من تلك اللغة المشتركة التي كان كبار الشعراء يشاركون حينذاك في خلقها .

وجاء الإسلام وخرج العرب من جزيرتهم ليقیموا في الأقطار المختلفة التي فتحوها ، وانقضى عهد الخلفاء الراشدين بأحداثه الجسام ، ثم قامت دولة بني أمية . وكان الأمويون يشعرون شعوراً قوياً بما يثور حول حقهم في الخلافة من شكوك ، ويخوضون

معارك متصلة مع منائين من الشيعة والخوارج والزيبريين وغيرهم ، فلجؤوا إلى الشعر يتخذون منه أحد الأسلحة الفعالة في تلك المعارك ، يؤكدون به حقوقهم ، ويمجدون دولتهم ، ويحقرن من شأن خصومهم . وإذا كانت ثروات الأمراء وشيوخ القبائل في الجاهلية قد استطاعت أن تغري كبار الشعراء بالمديح ، فإن تلك الثروات لم تكن تقاس بما اجتمع للأمويين من أموال ضخمة وما تهيأ لهم من جاه وترف . وهكذا عرف المجتمع العربي شاعر البلاط ، وبدأ كثير من كبار الشعراء يحترفون المديح الذي لا يبغون من ورائه إلا مجرد الارتزاق .

على أن كثيراً من هذا المديح كان لا يزال يتصل بنفوس هؤلاء الشعراء اتصالاً وثيقاً ، وكان في كثير من الأحيان ضرباً من الشعر السياسي يشارك الشاعر فيه بعواطفه ويدافع عن الدور الذي تقوم به قبيلته في سياسة الدولة . ولم ينقطع هؤلاء الشعراء إلى المدح وحده ، بل ظلوا يعبرون عن كثير من تجاربهم الذاتية ، ويصفون مظاهر الحياة في بيئاتهم الخاصة . هذا ، إلى أن طائفة أخرى من شعراء ذلك العصر كانوا في مدائحهم يعبرون عن عقائد مذهبية وسياسية يؤمنون بها إيماناً عميقاً ويتفانون في سبيل نصرتها ، كشعراء الشيعة والخوارج . كما ظل شعراء كثيرون في الحجاز بعيدين عن جواء السياسة يعيشون لفنهم ويصفون عواطفهم الذاتية التي تدور حول ما يلقون في الحب من متعة أو حرمان .

أورقت إذن بذور المديح التي نمت في العصر الجاهلي ، وإن لم تغط على فنون الشعر الأخرى . ولكنها كانت مع ذلك خطوة جديدة نحو الاحتراف مهدت للشعر هذا السبيل حين جاء العصر العباسي . وفي العصر العباسي تقطعت الأسباب بين حياة العرب الحضرية الجديدة وبين حياتهم الجاهلية الأولى ، وفقد الشعراء تلك الروابط المتينة التي كانت تشدهم إلى حياة القبيلة وإلى التقاليد العربية القديمة . ونشأت طائفة كبيرة من الشعراء من أبناء الشعوب المفتوحة ، سيطرت على الشعر وطبعته بطابعها وكان منها كبار الشعراء في ذلك العصر . وكانت صلة هؤلاء بالحياة العربية أكثر انقطاعاً بالطبع . وهكذا لم يعد لدى الشعراء ما يعصمهم من الاحتراف التام لينالوا حظهم من ذلك الترف المسرف الذي اتسمت به الحياة في الدولة العباسية ، ولم يعد لديهم من حوافز البيئة المحلية أو الارتباط بحياة خاصة ما يدفعهم

إلى التوفيق بين فن المديح وغيره من الفنون التي تعبر عن تلك البيئة أو الحياة . وأكد ذلك الاتجاه أن الشاعر لم يعد يعتمد على فطرته وحدها ، كما كان يفعل الشاعر القديم ، بل أصبح مضطرا إلى تعلم اللغة العربية تعلمًا ، وإلى الإلمام بأصول الشعر العربي في صورته وأخيلته وصياغته الفنية ، فتحدد بذلك مستقبله منذ نشأته وأصبح الشعر عنده مهنة يعد نفسه لها إعدادا طويلا يصرفه عن أن يحسن مهنة أخرى يكسب بها قوته . ولم يكن الشعر ليكسب له هذا القوت في بيئة لم تعرف ما نعرف الآن من وسائل الطباعة والنشر ، إلا إذا سخره في المديح والاستجداء .

وهكذا طغى هذا الفن طغيانا كبيرا على سائر الفنون في ذلك العصر ، واحت فيه شخصيات الشعراء فلم يعد لها وجود .

وحسبنا أن نلقى نظرة على ديواني شاعرين كبيرين كالبحراني وأبي تمام ، فلن نظفر فيهما إلا بأقل من القليل عن حياة الشاعر الخاصة ، أو مظاهر الحياة في بغداد أو دمشق ، بيوتهما وطرقاتها وعادات أهلها ومشاكلهم الاجتماعية وغير ذلك مما نجد كثيرا منه في نثر ذلك العصر . والحق أن بين الشعر الجاهلي والشعر العباسي في هذه الناحية مفارقة ضخمة . فبينما نظفر في الشعر الجاهلي بتسجيل فني لأغلب جوانب الحياة ومظاهر الطبيعة ، لا نكاد نظفر من ذلك في الشعر العباسي — عند كبار الشعراء خاصة — إلا بالنزر اليسير . فديوان أبي تمام يقع في ثمان وخسمائة صفحة ، يستغرق منها المديح وحده ثلاثمائة وست وأربعين صفحة ، كما يستغرق الرثاء ثمانيا وأربعين صفحة أخرى ، وأغلبه رثاء رسمي لا فرق بينه وبين المديح ، ما عدا ست صفحات يرثى فيها بعض أهله وأصدقائه . ويحییء العتاب في ثمان عشرة صفحة . والعتاب عند الشاعر فن شديد الصلة بالمديح ، يذكر فيه ممدوحه بوعده لم يوف به ، أو يستهديه هدية أو ما يشبه ذلك من الأغراض . وتستنفذ هذه الفنون أربعمائة واثنى عشرة صفحة . أما الصفحات الست والتسعون الباقية فتشتمل على مقطوعات في الوصف والهجاء والنسيب ، وليس فيها مع ذلك ما يتصل بحياة الشاعر أو عواطفه الصادقة أو بيئته أو الطبيعة التي كان يراها .

وكذلك الحال في ديوان البحراني . فإن أغراض المديح والرثاء والعتاب تستغرق خسمائة وثلاثا وثلاثين صفحة من صفحاته البالغ عددها خسمائة وسبعا وخمسين .

أما الأربع والعشرون صفحة الباقية ففي مثل تلك الأغراض التي رأيناها عند أبي تمام . وما يزيد هذه الحقيقة وضوحا جواب البحراني حين سئل عن أبي تمام فقال « والله ما أكلت الخبز إلا به » . ففي قوله تعبير صريح عن أن الشعر قد أصبح حرفة يكسب بها الشاعر عيشه . وقد اضطر أبو العتاهية رغم شعره الكثير في الزهد إلى التكسب بشعره كغيره من الشعراء .

والحق أن وظيفة الشاعر في ذلك العصر كانت قد أصبحت تشبه إلى حد بعيد وظيفة النديم الذي يدخل المرور إلى نفس الأمير بظرفه وشعره وما يكون في جعبته من ملح وأسمار . وقد عبر عن ذلك أبنان بن عبد الحميد اللاحق في قصيدة كتبها إلى الفضل بن يحيى بن خالد البرمكي فقال (١) :

أنا من بغية الأمير وكتر	من كنوز الأمير ذو أرباح
كاتب حاسب خطيب أديب	ناصر راجح على النصاح
وظريف الحديث في كل فن	وبصير بترهات الملاح
كم وكم قد خبأت عندي حديثا	هو عند الملوك كالتفاح
فيمثلي تخلو الملوك وتلهو	وتناجي في المشكل الفداح
أيمن الناس طائرا يوم صيد	لغدو دعيت أو لرواح
أبصر الناس بالحوارح والحو	يل وبانحرد الحسان الصباح
لست بالضخم يا أمير ولا الف	دم ولا بالجحدر الدحاح
لحبة جعدة ووجه صبيح	واتقاد كشعلة المصباح
إن دعاني الأمير عاين مني	شمريا كالبلبل الصداح

وكان الشعراء يجدون أشد العنت في الوصول إلى ممدوحهم ، والإبقاء على رضاهم ويتعرضون لكثير من ضروب الهوان من حبس وجلد وقتل في بعض الأحيان ، لأسباب أكثرها نابع من نزوات الخليفة أو الأمير ، وأقلها جدى يستحق تلك المهانات . وكان الشعراء يحتالون على حجاب الممدوح بالتقرب مرة إلى الخاجب أو بالتوسل مرة أخرى بذوى الجاه ، أو بالإصرار والإلحاح على الأمير حتى يأذن لهم بالدخول :

(١) ديوان أبي نواس ص ١٧ .

ليس الحجاب بمُقَصِّصٍ عنك لي أملا إن السماء تُرَجَّتِي حين تحتجب

والحق أن الحكم المطلق في ذلك العصر ، والنظام الإقطاعي بكل فساد ومظالمه قد أصاب أخلاق الناس بكثير من الضعف ونشر بينهم الملق والرياء والضعفة ، وبخاصة عند أصحاب الطموح من ذوى المواهب ، لكي يتحرروا من فقرهم ويظفروا بمكانة تلاءم ما في نفوسهم من طموح وملكات . فلم يكن الأمر مقصورا في ذلك على الشعراء وحدهم ، بل شاركهم في ذلك الموسيقيون والمغنون والكتاب والوزراء والقضاة . وحسبنا أن نقرأ ما يرويه صاحب الأغاني عن إبراهيم الموصلي - شيخ الموسيقيين في ذلك العصر - لنعلم إلى أى درك من الهوان انحدر كبار الفنانين لكي يحتفظوا بما ظفروا به من مال وجاه . فهو يروي خبرا عن حماد بن إسحق عن أبيه إسحق الموصلي عن أبيه إبراهيم الموصلي ، قال : « خرجت مع الرشيد إلى الشام لما غزا ، فدعاني فدخلت عليه إلى مجلس لم أر أحسن منه ، مفروش بأنواع الرخام ، فأكل وأمرني فأكلت معه ، وجعلت أتولى خدمته إلى العصر ، ثم دعا بالنبيذ فشرب وسقاني معه ، ثم خلع على خلعة وشي من ثيابه وأمر لي بألف دينار . ثم قال : انظر يا إبراهيم ، كم من يد أوليتك إياها اليوم ، نادمتني مفردا وأكلتني وخلعت ثيابي من بدني عليك . ووصلت وأجستك في إيوان سلمة بن عبد الملك تشرب معي ! فقلت : يا سيدى ، ما ذهب عنى شيء من تفضلك ، وإن نعمك عندي لأكثر من أن تحصى . وقبلت رجله والأرض بين يديه (١) » . ولو اقتصر الأمر على المن من جانب الخليفة وتقبيل الأقدام من جانب الموصلي لكان الأمر ، ولكن صاحب الأغاني يروي عن ذلك الموسيقى المشهور خبرا آخر فيقول إن الرشيد أرق ذات ليلة فخرج فركب حمارا كان يحب ركوبه وتوجه إلى بيت إبراهيم الموصلي يلتمس عنده من الغناء والموسيقى ما يذهب عنه ضيقه ، وطرق باب الموصلي فخرج فإذا بالخليفة على ظهر حماره فتقدم فقبل حافر حماره (٢) !

ويروى أبو بكر الصولي في كتابه « أخبار أبي تمام » قصة تصور نفاق كاتب كبير من كتاب ذلك العصر هو محمد بن عبد الملك الزيات فيقول رواية عن ابن

(١) لأغاني ج ٥ ص ٢٤ .

(٢) الأغاني ج ٥ ص ٣١ .

الكاتب : « لما مات أبو تمام قال الواثق لأبي : قد غمى موت الطائي الشاعر . فقال : ط » بأجمعها فداء أمير المؤمنين ، والناس طرا . ولو جاز أن يتأخر ميت عن أجله ثم سمع هذا من أمير المؤمنين لما مات (١) ! » .

كما يسوق حادثة أخرى عن أحمد بن أبي دؤاد - شيخ القضاة ! - لا تقل دلالة على ما انتهت الأخلاق إليه من ضعة في ذلك العصر فيقول : « قال له الواثق : يا أبا عبد الله رفعت إلى رقة فيها كذب كثير . قال : ليس بعجب أن أحسد على منزلي من أمير المؤمنين فيكذب على » . قال : زعموا فيها أنك وليت القضاء رجلا ضريرا . قال : قد كان ذاك . وكنت عازما على عزله حين أصيب ببصره فبلغني عنه أنه عمى من كثرة بكائه على أمير المؤمنين المعتصم ، فحفظت له ذلك (٢) ! » .

كان طبيعيا أن يحتمل الشعراء والفنانون هذا الهوان وينتهوا إلى هذا الملق الرخيص ما داموا قد رضوا أن يسخروا شعرهم وفنهم في سبيل النفع المادى وحده . والحق أن الشعراء كانوا قد بدؤوا يلقون مثل تلك المهانات منذ احترف بعضهم المديح حتى قبل العصر العباسي . فهذا جرير يدخل على عبد الملك بن مروان فينشده قصيدة مطلعها :

بان الخليط برامتين فودعوا أو كلما زموا لبين تجزع

والخليفة « يزحف في مصلاه » إعجابا حتى إذا بلغ الشاعر قوله :

وتقول بوزع قد دببت على العصا هلا هزئت بغيرنا يا بوزع

فترت حماسته وقال : أيش بوزع هذه ؟ غول يخوف بها الأطفال ؟ يا غلام ، خذ بقفاه . ويأخذ الحاجب بقفا الشاعر فيقذف به خارج مجلس الخليفة ليعود مرة أخرى منتظرا الإذن بالدخول لينشده قصيدة أخرى لا يكون فيها من الألفاظ ما يجرح مزاجه الرقيق !

ولم يكن الهوان وحده حظ الشعراء في ذلك العصر بل كانت حياتهم نفسها معلقة في كثير من الأحيان بتزوة من نزوات الخليفة أو الأمير . ولعل خير مثال لذلك مقتل صالح بن عبد القدوس . فقد جاء في تاريخ بغداد « أن المهدي أتهمه

(١) أخبار أبي تمام ص ٢٢٧ .

(٢) أخبار أبي تمام ص ١٤٤ .

بالزندقة فأمر بحمله إليه ، فلما خاطبه أعجب بغزارة مادته وعلمه وأدبه وبراعته وحسن بيانه وكثرة حكمته فأمر بتخليه سبيله . فلما وليّ ردّه وقال له : أأنت القائل :

والشيخ لا يترك أخلاقه حتى يوارى في ثرى رمسه
إذا ارعوى عاد إلى جهله كذى الضنى عاد إلى نكسه
قال : بلى يا أمير المؤمنين . قال : فأنت لا تترك أخلاقك ، ونحن نحكم
فيك بحكمك في نفسك . ثم أمر به فقتل ^(١) !
وكان أبو تمام رغم احترافه المديح من أشد الشعراء إحساسا بهذا الهوان ومن
أكثرهم ذكرا له في شعره كقوله :

— ولقد نكون ولا كريم نناله حتى نخوض إليه ألف لثيم
— ما ابيض وجه المرء في طلب الغنى حتى يسود وجهه في البئس
— وزعمت أن الرزق يطلب أهله لكن بحيلة متعب مكدود
وهو لذلك كثيرا ما يثني على ممدوحه بأنه يجنبه المذلة وخيبة الأمل فيقول :
— فلم أغش بابا أنكرتني كلابه ولم أتشبت بالوسيلة من بعد
فأصبحت لأذل السؤال أصابني ولا قدحت في خاطري روعة الرد
— وما أبالي وخير القول أصدقه حقنت لي ماء وجهي أو حقنت دمي
— فقد نزل المرتاد منه بما جد مواهبه غور وسؤدده نجد
غدا بالأمانى لم يرق ماء وجهه مطال ولم يظفر بأماله الرد

ويمدح من يشفع له عند ممدوحه فيقول :
فلقيت بين يديك حلو عطائه ولقيت بين يديّ مرّ سؤاله
وإذا امرؤ أسدى إليك صنيعه من جأهه فكأنها من ماله
وقد أصبح المديح صفقة تجارية خالصة بين الشاعر وممدوحه وفي ذلك يقول
أبو تمام :

فألبسني من أمهات تلاده وألبسته من أمهات قصائدي
— فراح في ثنائي ورحل في ثيابيه

ويقول البحرى :
أيذهب هذا الدهر لم ير موضعي ولم يدر ما مقدار حلي ولا عقدي
ويكسد مثلي وهو تاجر سؤدد يبيع ثمينات المكارم والحمد

طغى المديح إذن على الشعر العربي في ذلك العصر وأصبح هم الشعراء أن
يرضوا ممدوحهم بما يكيلون لهم من الثناء المسرف والمبالغات الممقوتة وأخذوا يتنافسون
في وصف كرمهم وشجاعتهم وجأههم وجمالهم في بعض الأحيان . وهكذا وجد
الشعراء أنفسهم يدورون في حلقة مفرغة لا يلقون فيها إلا بعض المعاني المحدودة التي
طالما ابتدلت من قبل كتشبيه الممدوح بالأسد في الشجاعة والبحر في الكرم والشمس
في الرفعة وغير ذلك . وقد زاد من ضيق هذه الدائرة أن الشعراء كانوا ينتقون ذخيرتهم
في اللغة والأدب من الشعر الجاهلي الذي كان يعد حينئذ المصدر الأول للنق للغة
العربية . وهكذا كانوا يأخذون من مصدر واحد مشترك وينظمون في أغراض
مشتركة ، فزاد ذلك من تقارب أخيلتهم ومعانيهم ولم يستطع الموهوبون منهم إلا
أن يجددوا ما أمكن في داخل تلك الدائرة الضيقة . ولم يكن من سبيل إلى هذا
التجديد إلا أن يلجأ الشاعر إلى التلفيق الذهني فيغير في المعنى القديم تغييرا بشيء
من الإضافة أو التعديل أو المبالغة أو التعقيد ليخلع عليه الغموض ثوب الأصالة
والجدّة . فإذا أراد أبو تمام أن يشبه ممدوحه بالأسد مثلاً فإنه لا يقنع بتلك الصورة
القديمة بل يقول إن الأسد لو رآه لظنه من الرعب أسداً ، بل هو يفوق الأسد ،
فهذا لا يحمل على كتفه إلا اللبد أما الممدوح فيحمل شداثد الدهر ، وذلك
في قوله :

لو عاين الأسد الضرغام صورته ما ليم إن ظن رعباً أنه الأسد
شتان بينهما في كل نائبة نهج القضاء مبين فيهما جدد
هذا على كتفيه كل حادثة تخشى وذاك على أكتافه اللبد

وهذا هو مبلغ التجديد عند الشاعر في هذا المعنى الذي لم يحسّ جوهره في
شيء وإنما عبث به هذا العبث وبالع فيه هذه المبالغة الممقوتة ، ليظهر بمظهر
الأصالة من ناحية ، وليرضى غرور ممدوحه من ناحية أخرى . وبمثل هذه الطريقة

تماما يجدد البحرى فى تشبيه رفعة الممدوح بالنجوم ، فلا يكتفى بالمعنى القديم بل يزعم أن النجوم لو ارتقت إلى مثل مجده لضلت مسارها ، وذلك فى قوله :
وللمهتدى بالله مجد لو ارتقت إليه النجوم رفعة ما تهدت

وقد أصبحت المبالغة السمة الغالبة على شعر ذلك العصر لا فى المديح وحده بل فى غيره من الأغراض وبخاصة فى المطالع التقليدية لقصائد المديح . وفقدت تلك المطالع ما كان لها فى العصر الجاهلى من وظيفة حين كان الشاعر يجد فيها متنفسا يعبر فيه عن تجاربه الذاتية وإحساسه بالطبيعة والحياة قبل أن ينتهى إلى موضوع قصيدته ، وأصبحت مجرد رياضة ذهنية وخضوع للتقاليد لا تمت إلى نفس الشاعر بسبب قوى . فإذا أراد أبو تمام أن يصف قد صاحبه بالنحول لم يقنع بأقل من قوله :

من الهيف لو أن الخلاخل صيرت لها وشحا جالت عليها الخلاخل
فهى تستطيع أن تلبس خاخالها وشاحا ويكون مع ذلك أوسع من أن يستقر على عطفها الضامرين !

وإذا وصف دموع صانحته جعلها فى أغلب الأحيان ممزوجة بالدم فقال :

— غدت تستجير الدمع خوف نوى غد وعاد قتادا عندها كل مرقد
وأجرى لها الإشفاق دمعا موردا من الدم يجرى فوق خد مورد
— خضبت خدها إلى لؤلؤ العف د دما أن رأت شوائى خضيبا
— فلا دمع ما لم يجر فى إثره دم ولا وجد ما لم تعى عن صفة الوجد
— وصلت دموعا بالدماء فخدّها فى مثل حاشية الرداء المعلم
وهكذا شاع بين نقاد ذلك العصر ذلك القول المعروف « أعذب الشعر أكذبه » ولم يكونوا فى الحقيقة يريدون به الإيغال فى الخيال أو التصوير وإنما كانوا يشيرون إلى أمثال تلك المبالغات .

بل إن الشعراء أنفسهم كانوا يعترفون أحيانا فى شعرهم اعترافا صريحا بالكذب فيقول أبو تمام مثلا يخاطب ممدوحه :

لما كرمت نطقت فيك بمنطق حق فلم آثم ولم أتحوّب

ومتى مدحت سواك كنت متى يضق عنى له صدق المقالة أكذب
كانت المبالغة إذن إحدى وسائل الشعراء للخروج من دائرة المعانى المحدودة الضيقة إلى شئ من الأصالة والتجديد ، وكذلك كان التعقيد والغموض . ورغم لجوء الشعراء إلى هذه الوسائل فقد ظلت أشعارهم تفيض بالتشبيهات والمجازات التقليدية المبتدلة فأصبح لا فضل فيها للشعراء إلا صياغتها — مجرد صياغة — من جديد .

وانظر مثلا كيف يتردد تشبيه الممدوح بالبدر أو الشمس فى شعر أبي تمام والبحترى ؛ يقول أبي تمام :

— إنا غدونا واثقين بوائق بالله شمس ضحى وبدر تمام
— ما أحسب البدر المنير إذا بدا بدرّا بأضوا منك فى الأوهام
— كالبدر حسنا وقد يعاوده عبوس ليث العرين فى لبده
— فتى فى يديه البأس يضحك والندى وفى سرجه بدر وليث غضنفر

ويقول البحرى :

— ورأوك وضاح الجبين كما يرى قمر السماء السعد ساعة يكمل
— إذا نظر الوفود إليه قالوا أبدر الليل أم شمس النهار
— اليوم أطلع للخلافة سعدها وأضاء فيها بدرها المتهلل
— إذا اهتز غب الأريحية والندى وأسفر فى ضوء الطلاقة والبشر
— وقابله بدر السماء بحسنه فبدر على بدر وبحر على بحر
— لا تطلبن له الشبيه فإنه قمر التأمل مزنة المتأمل
— تكشف الليل من لآلاء غرته عن بدر داجية أو شمس إصباح
— وبيتدر الراؤون منه إذا بدا سنا قمر من سدة الباب يطلع
— ولما حضرنا سدة الإذن أخرت رجال عن الباب الذى أنا داخله
— فأفضيت من قرب إلى ذى مهابة أقابل بدر الأفق حين أقابله
— يؤدون التحية من بعيد إلى قمر من الإيوان باد

ومع أن وصف الطبيعة موضوع بعيد عن جو المديح وما يفرضه من معان

تقليدية ومبالغة وصنعة وكان يمكن أن يجد فيه الشعراء مجالا خصبا تنطلق فيه مواهبهم دون زيف فإن طول تنكرهم لأنفسهم وتجاهلهم لتجاربهم وانغماسهم في تلك الجيواء البعيدة عن الصدق والأصالة قد صرفتهم من ناحية عن الالتفات إلى مظاهر الطبيعة التفاتا يتناسب مع خصب ذلك الموضوع ، وساقطهم من ناحية أخرى - في معظم القصائد القليلة التي وصفوا فيها الطبيعة - إلى ما ألفوه من صنعة وزيف في شعر المديح . ولعل خير ما يمثل هذه الحقيقة ما يرويه ابن رشيق في كتاب « العمدة » عن ابن الرومي فقد لامه لأنهم فقال : لم لا تشبه تشبيه ابن المعتز وأنت أشعر منه ؟ قال أنشدني شيئا من قوله الذي استعجزتني في مثله فأنشدته في صفة الهلال :

انظر إليه كزورق من فضة قد أثقلت حموله من عنبر
فقال زدني . فأنشدته :

كان آذريونها غب سماء هاميه
مداهن من ذهب فيها بقايا غالية

فصاح : واغوثاه ! لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ، ذلك إنما يصف ماعون بيته وأنا أي شيء أصفه ؟ ولكن انظر إذا وصفت ما أعرف أين يقع الناس كلهم مني . هل قال أحد قط أملح من قولي في قوس الغمام :

وقد نشرت أيدي الجنوب مطارفا من الجود كنا والحواشي على الأرض
يطرّزها قوس الغمام بأخضر على أحمر في أصفر إثر مبيض
كأذيال خود أقبلت في غلائل مصبغة والبعض أقصر من بعض

وسواء صحت هذه الواقعة أم كانت من وضع مؤلف أراد أن يسوق مثلا لأثر البيئة في شعر الشاعر ، فإنها ذات دلالة كبيرة على مفهوم الشعر عند شيوخ الأدب والشعراء جميعا في ذلك العصر . فإعجاب الأدباء ببيت ابن المعتز ، واعتراؤ ابن الرومي بعجزه عن أن يأتي بمثله ، والأبيات التي أوردها لنفسه ، كل ذلك دليل على أن غاية الصورة الشعرية حينذاك كانت تلمس أوجه الشبه البعيدة بين الأشياء ولو كان المشبه به مجرد صورة متخيلة من صنع الشاعر . وقد جئني هذا

التخيل الذهني على الشعر العربي جناية كبيرة إذ صرف الشعراء عن الاهتمام بالناحية النفسية ونقل انفعال الشاعر بمظاهر الطبيعة والحياة إلى الناحية المادية المحضة في كثير من الأحيان . ولا شك أن غاية الشعر - والفن بوجه عام - أن يصور وقع الحياة على وجدان الشاعر وأن ينقله إلى القارئ ليخلق لديه انفعالا قد يكون مماثلا أو مخالفا ولكنه على أية حال استجابة وجدانية للعمل الفني . وهذا الاهتمام بالجانب المادي للأشياء وإغفال دلالاتها النفسية واضح كل الوضوح في بيت ابن المعتز من وجهين : الأول أنه يقصر إحساسه بالهلال على شكله المادي المحض دون أن يلقى بالآ إلى ما قد يثيره مطلع الهلال من خواطر وأحاسيس ، ويتترعه مما حوله من مظاهر الطبيعة الأخرى فيزيد بذلك أثر التزعة المادية . والثاني أنه يشبهه بصورة مادية غير موحية . فلا شك أن زورق الفضة المليء بالعنبر - سواء كان له وجود واقعي أو لم يكن - أعجز من أن يوحى بمنظر الهلال وما قد يثيره في النفس من خواطر . ولكن غاية الشاعر - كما هو واضح - لم تكن التعبير عن إحساسه النفسي بالهلال بل العثور على تشبيه طريف . وكذلك أبيات ابن الرومي : فقد سجل بضعة مظاهر طبيعية جميلة ولكنه حين أراد أن يعبر عن انفعاله بها لجأ إلى ما لجأ إليه ابن المعتز من تخيل ذهني فأتى بهذا التشبيه الغريب الذي يتحول بالسامع من الطبيعة الرحبة المتأنقة ، المختلفة الألوان ، إلى تلك الصورة المتخيلة !

ومن كل تلك الأوضاع الشاذة نشأت معظم قضايا النقد العربي في ذلك العصر . فلم تكن المبالغة المسرفة اتباعاً لمذهب في خاص أو تأثراً بمذهب الأوساط عند أرسطو كما يزعم قدامة بن جعفر^(١) وإنما كانت كما قلنا محاولة من ناحية لإرضاء الممدوح بأى ثمن وسبيلا إلى الخروج عن المعاني المبتدلة من ناحية أخرى . لذلك لم يتعرض النقاد لما يمكن أن تثيره هذه القضية من مسائل فنية كثيرة تتعلق بالصدق والخيال وعلاقته بالواقع والصورة الشعرية ومقوماتها وغير ذلك ، بل اكتفى من اتخاذ منها موقف المعارضة كالأمدى بقوله « وقد كان قوم من الرواة يقولون أجود الشعر أكذبه ولا والله ما أجوده إلا »^(٢) . أما حقيقة الصدق والكذب فقد

(١) نقد الشعر ص ٢٢ .

(٢) الموازنة ج ٢ مخطوطة المكتبة التيمورية ص ١١٢ .

ظلت شيئاً غامضاً لا يفهم على وجه التحديد .

ومن هنا أيضاً نشأت مشكلة اللفظ والمعنى والفصل بينهما فصلاً غير طبيعي وانقسام النقد إلى « لفظيين » و « معنويين » . ومن المأثور عن أنصار اللفظ قولهم الذي تناقلوه عن الجاحظ « والمعاني ملقاة في الطريق يعرفها العربي والعجمي والقروى والبدوى »^(١) . . . وهذا القول ليس إلا تسجيلاً لحال الشعر في العصر العباسي ، فقد كانت معانيه حقاً ملقاة في الطريق ، لأنها لم تكن تصويراً لخلجات الشعراء وانطباعاتهم ، بل كانت مجموعة من الأفكار والتشبيهات والمجازات يعرفها كل الشعراء ويحيلونها في أذهانهم قبل أن ينظموا قصائدهم ويحاولون — كما قلنا — أن يخرجوها في صياغة لفظية جديدة .

ومن تلك الأوضاع نشأت كذلك قضية السرقات الشعرية وظفرت من نقد ذلك العصر باهتمام لم تظفر بمثله عند نقاد أي أدب آخر من الآداب العالمية غير الأدب العربي . ذلك لأن معاني الشعراء — وهم يكتبون في موضوع واحد لا ينبع من تجربة نفسية حقيقية — كانت تتشابه في كثير من الأحيان . وقد يهتدي شاعر إلى تحريف معنى قديم تحريفاً يشبه صنيع شاعر آخر في المعنى نفسه فتقوم مظنة السرقة ، وقد يسرقه عن عميد لإعجابه به ، وقد ينشأ الشبه من استقاء الشاعرين لمعنييهما من مصدر قديم واحد . ولهذا اختلف النقد حول مفهوم السرقة ووضع الآمدى لها شروطاً منها ألا يكون المعنى من المعاني المشتركة بين الناس جميعاً وأن يثبت اطلاع الشاعر المتهم بالسرقة على المعنى الذي سبق من قبل إليه . ومع ذلك فإن هذين الشرطين لم يكونا كافيين للوصول إلى حكم قاطع في تهمة السرقة لأن مفهوم المعاني المشتركة لا سبيل إلى تحديده تحديداً واضحاً ، ولا سبيل كذلك إلى الجزم دائماً بأن الشاعر قد اطلع على المعنى القديم أو لم يطلع عليه . ولو كان الشعراء ينظمون بوحى من تجاربهم وانطباعاتهم الخاصة لما كان لقضية السرقات الشعرية كل هذا الشأن ، فإن التجربة الصادقة توحى للشاعر بما يعبر عنها من صور وأخيلة وأساليب يحس القارئ أنها صادرة حقاً عن نفس الشاعر ومزاجه واتجاهه الفني مهما يكن من وجوه شبه بينها وبين بعض ما سبق إليه شعراء آخرون . ولو أراد

(١) الحيوان ج ٣ ص ٤١ .

ناقد أن يحقق تهمة السرقة في مثل تلك الموضوعات فلن يصعب عليه تبين وجه الحق فيها وهو يحكم على عمل فني كامل من حيث اختيار الموضوع والاتجاه الفني والأسلوب الشعري بوجه عام ، أما حين يتعلق الأمر بتلك الجزئيات الصغيرة في البيت — بل في الشطر الواحد أحياناً — فليس أمام الناقد ما يعصمه من الزلل أو التعسف أو التماس أوجه الشبه البعيدة أو إغفال مشابهة غطت عليه براعة السارق في التمويه والإخفاء . ومن هنا كان اختلاف النقد كل هذا الاختلاف حول السرقة في تلك المعاني الجزئية والصور المجازية والتشبيهات .

ومن هنا جاء اختلافهم أيضاً حول أسلوبيين من الشعر أحدهما — وهو شعر أنى تمام — « يعلو علواً حسناً وينحط انحطاطاً قبيحاً » — والآخر — وهو شعر البحترى يلزم حداً وسطاً فلا يعلو ولا يسف . فلو كانت القضية قضية مطلقة غير مقيدة بشعر هذين الشعرين وكانت المفاضلة بين شاعرين لأحدهما قصائد قليلة ممتازة إلى جانب أخرى كثيرة من ردىء الشعر وليس للآخر مثل تلك النماذج الممتازة ولكن شعره متوسط المستوى لا ينحدر إلى درجة الإسفاف ، لما تردد الناقد في تفضيل الشاعر الأول ، لأنه قد أضاف بروائعه القليلة إلى التراث الأدبي ونستطيع أن نسقط من حسابنا كل ما قاله من قصائد رديئة ، أما الآخر فقد سار على الدرب المطروق ولم يقدم لشعبه أو للإنسانية الجديدة من الفن . ولكن الأمر لم يكن على هذا النحو بل كانت المفاضلة بين بيت أو أبيات من قصيدة لأبي تمام وأبيات للبحترى ، وكانت أبيات أنى تمام الرائعة القليلة تجيء وسط كثير من الأبيات الرديئة في القصيدة الواحدة فيشعر القارئ إزاء هذا الخليط بشيء غير قليل من القلق ولا يستطيع أن يفصل شعوره نحو الأبيات الكثيرة المسفة من شعوره نحو تلك الأبيات الرائعة ، وقد يؤثر في هذه الحال أن يقرأ شعراً مستوى الأسلوب « لا يعلو علواً حسناً ولا ينحط انحطاطاً قبيحاً » كما يقول الآمدى^(١) .

هكذا كانت حال الشعر والنقد . شعراء يتجاهلون تجاربهم ويلغون شخصياتهم ويسرون في الحياة بلا موقف ولا نظرة خاصة ويحاولون التجديد في معان محدودة ضيقة يفرضونها على وجدانهم فرضاً ، فينتهون من ذلك إلى صور ذهنية مفتعلة

(١) الموازنة ص ٤٤ .

لا تجافى الحقيقة فحسب بل تنتكب صحة الذوق أيضاً في كثير من الأحيان كقول أبي تمام :

جذبت نداه غدوة السبت جذبة فخر صريعا بين أيدي القصائد

ولم يستطع أنصار أبي تمام أن يدافعوا عن جفاء ذوقه في هذا البيت إلا بأن كثيرا من الشعراء قد سبقوه إلى مثله كقول أبي نواس :

جذت بالأموال حتى قيل ما هذا صحيح

ويتخلى الشاعر في كثير من المعاني التي يمدح بها ، عن الكرامة الإنسانية إلى حد المهانة ، حتى لينقلب الفن على يديه من منبع للأحاسيس النبيلة والطموح الإنساني إلى مدرسة للنفاق والضعفة كما في قول أبي تمام :

وتكفل الأيتام عن آباءهم حتى وددنا أننا أيتام !

حتى الفضائل الإنسانية في ثنايا ذلك المديح ، تفسدها المغالاة البغيضة وهدف الشاعر المادى من ورائها واتخاذها وسيلة الارتزاق ونسبتها في كثير من الأحيان إلى أبعد الناس عنها .

أما النقاد فكانوا يدورون حول هذه الدائرة المغلقة فينصرفون عن معالجة قضايا الأدب بما ينبغي من الإحاطة والنفاذ ، إلى تتبع واقع الشعر العباسي واستنباط أحكام جزئية مبصرة منه .

على أننا نظلم الشعر العباسي إذا قلنا إنه كان خلوا من التجارب الصادقة والأحاسيس الإنسانية والتعبير الشعري الرفيع . فالقارئ يجد بين حين وآخر في ثنايا ذلك الركام الضخم من التقليد والزيف لمحات من الفن الأصيل ومضات من الشعور الصادق والتزعجات الإنسانية السامية والنظرات الفلسفية العميقة في الحياة ، ولكنها — مع الأسف — لا تتمثل ، في الأغلب ، في أعمال شعرية كاملة بل في بيت أو بضعة أبيات في القصيدة الواحدة .

وليس أدل على مدى ما أصاب الشعر العربي من أذى لاحتراف الشعراء المديح وانصرافهم عن أنفسهم ومجتمعاتهم في صورتها الواسعة ، من أن القصائد

المتنازة عند كبار الشعراء العباسيين كانت تعبيرا عن تجارب ذاتية أو أحداث اجتماعية كبيرة تتصل بنفوس هؤلاء الشعراء . وتلك حقيقة تدل على مقدار ما فقدته الشعر العربي لضياح تلك الملكات الكبيرة في ببداء ذلك الموضوع العقيم — المديح . فمن القصائد الجلياء عند البحترى قصيدته في رثاء المتوكل ومطلعها :

محل على القاطول أخلق دائره وعادت صروف الدهر جيشا تغاوره

وقد كان البحترى يحب المتوكل حبا صادقا ، وترك مصرعه في نفسه أثرا عميقا فجاءت قصيدته فيأضة بالأسى الصادق والثورة العنيفة على ولي العهد الذي دبر مقتل أبيه . وبلغت هذه الثورة حدا دفع الشاعر إلى أن يتعهد ولي العهد — الذي ولي الخلافة بعد أبيه — على ما في ذلك من خطر كبير على حياته فقال :

أكان ولي العهد أضمر غدره فمن عجب أن ولي العهد غادره

فلا وأل المشكوك فيه ولا نجا من السيف ناضى السيف غدرا وشاهره

ولا ملئ الباقي تراث الذي مضى ولا حملت ذاك الدعاء منابره

وحين التفت الشاعر — من بين لفتاته القليلة — إلى ما حوله من طبيعة وآثار استطاع أن يقول سينيته الممتازة في إيوان كسرى . وحين سجل تجربة ذاتية له في الصحراء هيا له صدق التجربة أسباب النجاح فجاءت قصيدته في وصف الذئب من أروع الشعر العربي ، ومنها الأبيات المعروفة :

سما لي وبني من شدة الجوع مابه ببيداء لم تعرف بها عيشة رغد

كلانا بها ذئب يحدت نفسه بصاحبه والجيد يتعسه الجند

عوى ثم أفعى فارتجزت فهجته فأقبل مثل البرق يتبعه الرعد

فأوجرته خرقاء تحسب ريشها على كوكب ينقض والليل مسود

فا ازداد إلا جرأة وصرامة وأيقنت أن الأمر منه هو الجند

فأبتعتها أخرى فأضللت نصلها بحيث يكون اللب والرعب والحقد

فخر وقد أوردته منهل الردى على ظمأ لو أنه عذب الورد

وقمت فجمعت الحصى فاشتويته عليه وللرهضاء من تحته وقد

ولت خبيسا منه ثم تركته وأقلعت عنه وهو متعفر فرد

وهذه التجربة الفريدة تذكرنا بتجربة أخرى لشاعر أموى هو الفرزدق ، إذ لقي ذثبا في الصحراء ، ولكن الشاعر لم يكن على تلك الحال التي وصفها البحترى في قوله الرائع « كلانا بها ذئب يحدث نفسه بصاحبه » . . . بل كان في حالة أمن وشيع فدعا الذئب إليه ليشاطره زاده :

فبت أقد الزاد بيني وبينه على ضوء نار مرة ودخان

فما أروع هذا الشعور الإنساني وما أجمل قوله « أقد الزاد بيني وبينه » . وما أبدع هذه الصورة التي رسمها الشاعر لنفسه حين يسقط عليه ضوء النار تارة وتلفه بدخانها تارة أخرى ! ولو التفت الشعراء العباسيون كثيرا إلى تلك التجارب النفسية الصادقة لكان لنا في شعر ذلك العصر تراث إنساني كبير فيه من تصوير خلجات النفس ما تُشعري منه مشاعر قارثيه وعقوظم ، وما يصلح للدراسة والمقارنة المثمرة . ومن روائع البحترى كذلك قصيدته في مدح الفتح بن خاقان وزير المتوكل حين سعى في الصلح بين بكر وتغلب ، وفيها دعوة إنسانية إلى السلام تعد نعمة فريدة في ذلك العصر وتذكرنا بدعوة زهير في الجاهلية . ذلك لأن الشاعر كانت تربطه صلة قرى بهذين الحيين وكان يأسى لما يراه من حرب دائرة بينهما ، فردّه ذلك إلى هذا الإحساس الإنساني الصادق في ذلك العصر الذي طالما تغنى الشعراء فيه بمناظر الدم والقتل والحريق . يقول فيها :

أسيت لأخوالى ربيعة أن عفت	مصايفها منها وأقوت ربوعها
بكرهى أن باتت خلاء ديارها	ووحشا مغانيها وشقى جميعها
شواجر أرماع تقطع بينها	شواجر أرحام ملوم قطوعها
وفرسان هيجاء تضيق صدورهم	بأحقادها حتى تضيق دروعها
تدم الفتاة الرود شيمة بعلها	إذا بات دون الثأر وهو ضجيعها
حمية شعب جاهلى وعزة	كلبية أعيال الرجال خضوعها

وهذه القصيدة الممتازة تدل على أن المديح يمكن أن يكون - كسائر فنون الشعر - منبعاً لفن رائع إذا ربطه الشاعر بصدق الإحساس ولم يتخذ مجرد وسيلة إلى الكسب والارتزاق . بل إن مدائح البحترى عامة في المتوكل تمتاز عن قصائده في سائر ممدوحيه لأنها لم تكن تكسبا محضاً بل كانت صادرة مع ذلك عن شعور

صادق نحو ذلك الممدوح .

ومع أن معظم الرثاء في ذلك العصر كان لا يختلف اختلافاً كبيراً عن المديح ، حتى لم يجد بعض النقاد فرقاً بينهما إلا أن الرثاء يبدأ بلفظ « كان » فإن مرأى البحترى في المتوكل لا تقتصر - كمعادة الشعراء في رثائهم الرسمي - على الحديث عن أجداد الممدوح وقضائله ، بل تتجاوز ذلك إلى تصوير ما يجده الشاعر من حزن عميق يعود به - شأن كل رثاء صادق - إلى نفسه وتجاربه ، وينتهى به إلى نظرات مؤثرة حزينة في الحياة كقول مثلاً :

سيثلج صدرى اليأس ، واليأس منهل	متى تغترف منه الجوانح تشلج
قنعت على كره وطأطأت ناظرى	إلى رنق مرّ من العيش حشرج
ولجلجت في قولى وكنت متى أقل	بمسمعة في مجمع لا أبلج
يظن العدا أنى فנית وإتما	هى السن في برد من الشيب منهج
نضوت الصبا نضو الرداء وساءنى	مضى أنى أنسى متى يمض لا ينجى
مضى جعفر والفتح بين مرة - ل	وبين ضجيع بالدماء مضرج
أأطلب أنصاراً على الدهر بعدما	ثوى منهما في الترب أوسى وخزرجى !
مضوا أما قصدا وخلفت بعدهم	أخاطب بالتأثير والى منيج !

أما أبو تمام فلعل أجمل قصائده وأكثرها ذيوفاً بين الناس قصيدته في فتح عمورية . ذلك لأن هذا الفتح كان انتصاراً جليلاً طرب له العالم الإسلامى وهز نفس أبى تمام ففتح أمامه مجالاً رحباً للإجادة والإبداع . وفيما ترويه كتب الأدب والتاريخ عن بعض دوافع ذلك الفتح ما يرمز إلى ما كان له من معنى كبير في نفوس الناس حينذاك ، فقد قيل إن المعتصم قد خفّ إلى نجدة امرأة عربية ظلمها الروم فصاحت : وا معتصماه ! وسواء صح هذا الخبر أم لم يصح فإنه يشير إلى طبيعة ذلك الصراع الطويل بين الدولتين العربية والبيزنطية واتخاذ صورة حرب دينية إلى جانب ضروراته السياسية . لذلك وجد أبو تمام في ذلك النصر الكبير معانى لم تكن « ملقاة في الطريق » ، فلم يشعر بالحاجة إلى أن يغطى ابتذالها بالإسراف في الصنعة اللفظية أو الغموض أو التعقيد . والحق أن صنعة أبى تمام تبدو في هذه القصيدة في أنقى صورها وأجملها ، وذلك يدل على أن إسراف أبى تمام في البديع

والتعقيد لم يكن وليد عقل فلسفي أو طابع حضارة عام وإنما كان محاولة من موهبة شعرية كبيرة تريد أن تجدد فيما لا يحتمل التجديد ، فإذا أُتيح لها مجال الانطلاق ظهرت على حقيقتها قادرة على التجديد والإبداع .

فأبو تمام في هذه القصيدة لا يستخدم من الطباق إلا "أيسره" كقوله :
« في حده الحد بين الجلد واللعب » - « بيض الصفائح لاسود الصفائف » ،
وهو هنا يمزجه مزجا رقيقا بالجناس والتكرار اللفظي فلا ينتهي إلى ذلك العبث اللفظي الذي رأيناه فيما قدمنا من نماذج كقوله مثلا :

- ومقدودة رود تكاد تقدها إصابتها بالعين من حسن القد
- لما زهدت زهدت في جمع الغنى ولقد رغبت فكنت فيه أزهدا
- يا يوم شرّد يوم لهوى لهوه وصباي وأذل عزّ تجلدى
- كشف الغطاء فأوقدى أو أحمدي لم تكمدى فظننت أن لم تكمدى
- إذا الجدل لم يجدد بنا أو نرى الغنى صراحاً إذا ما أصرح الجدل بالجد

ويلاحظ قارئ القصيدة أوجه شبه كثيرة بين صنعة أبي تمام وصنعة مسلم بن الوليد اليسيرة ، في استخدامه مثلا للطباق القائم على النفي بحيث يجمع إلى المعنيين المتقابلين تكرارا لفظيا يحمل ما في القصيدة من موسيقى ، كقوله :

وصيروا الأبرج العليا مرتبة ما كان منقلبا أو غير منقلب
من عهد إسكندر أو قبل ذلك قد شابت نواصي الليالي وهى لم تشب
بسنة السيف والخطى من دمه لا سنة الدين والإسلام مختضب
فالشمس طالعة من ذا وقد أفلت والشمس واجبة من ذا ولم تجب

وهذا يذكرنا بصنعة مسلم في قصيدته الطويلة :

أجررت جبل خليع في الصباغزل وشمرت همّ العذال في العذل
كقوله مثلا :

كيف السلو لقلب راح مختبلا يهذى بصاحب قلب غير مختبل
كم صائل في ذرا تمهيد مملكة لولا يزيد بنى شيان لم يصل
من كان يختل قرنا عند موقفه فإن قرن يزيد غير مختل

كالموت إن هجته فالموت راحته لا يستريح إلى الأيام والدول
وقد نجى التكرار عند الشاعرين خاليا من الطباق كقول أبي تمام :
أم لهم لو رجوا أن تفتدى جعلوا فداءها كل أم برة وأب
ما ربع مية معموراً يطيف به غيلان أشهى ربي من ربها الحرب
لو لم يقد جحفا في الوغى لغدا من نفسه وحدها في جحفل لجب
رى بك الله برجها فهدمها ولو رى بك غير الله لم يصب
من بعدما أشبها واثقين بها والله مفتاح باب المعقل الأشب
وقول مسلم :

عاصى العزاء غداة البين منهمل من الدموع جرى في إثر منهمل
أما كفى البين أن أرى بأسهم حتى رماني بلحظ الأعين النجل
وبلدة لمطايا الركب منضية أنضيتها بوجيف الأيتق الذلل
حذار من أسد ضرغامة بطل لا يولغ السيف إلا مهجة البطل

وفي بيت من أبيات قصيدته يستخدم أبو تمام القوافي الداخلية كما استخدمها مسلم في بيت من قصيدته فيقول :

تدبير معتصم بالله منتقم لله مرتقب في الله مرتغب
ويقول مسلم :

موف على مهج واليوم ذو رهج كأنه أجل يسعى إلى أمل
وقل في هذه القصيدة أن يسرف أبو تمام في استخدام الجناس إسرافه فيه في كثير من القصائد الأخرى ، وله فيها من هذا اللون قوله :

بيض إذا انتضيت من حجها رجعت أحق بالبيض أبدانا من الحجب
وهو يذكرنا أيضا بقول مسلم :

أغر أبيض يغشى البيض أبيض لا يرضى لمولاه يوم الروع بالفشل
والحق أن مثل هذه الصنعة اليسيرة ذات أصل عربي صميم ، نجد نماذج منها -

وإن تكن قليلة - في الشعر الجاهلي - ومنها في المعلقات قول امرئ القيس :

تسلت عمايات الرجال عن الصبا وليس فؤادي عن هواه بمنسل
وقول طرفة :

وإن شئت لم ترقل وإن شئت أرقلت مخافة ملوئ من القد محصد
وقول عنبرة :

الشامي عرضي ولم أشتمهما والناذرين إذا لم القهما دمي
وقول عبيد بن الأبرص :

وكل ذي غيبة يؤوب وغائب الموت لا يؤوب

ولسنا نجد في هذه القصيدة من التجسيم المسرف للمعنويات ما نجده عادة عند أبي تمام وإنما يكتفى من ذلك بالصور المجازية القريبة الموحية فيقول مثلاً :

لقد تركت أمير المؤمنين بها للناريوما ذليل الصخر والحشب
ثم لا يوغل بعد ذلك في هذه الصورة المجازية الجميلة فيفسدها وإنما يتبعها بتصوير مرسل جميل لها يعتمد فيه على المقابلة بين أجزاء الصورة المختلفة فيقول :

غادرت فيها بهيم الليل وهو ضحي يشله وسطها صبح من الذهب
حتى كأن جلايب الدجى رغب عن لونها أو كأن الشمس لم تغب
ضوء من النار والظلماء عاكفة وظلمة من دخان في ضحي أشب
فالشمس طالعة من ذا وقد أفلت والشمس واجبة من ذا ولم تجب

وهكذا نرى أن موهبة أبي تمام الكبيرة كانت حين يضيق بها سجن المعاني المبتذلة والصور المكررة تتخبط في أغلالها فيسمع منها خليط من الأصوات المتنافرة قد يكون في بعضها جمال واتساق أو وحشية وانطلاق ولكنها تضيع في صخب الحلقات أو رنينها أو وسوساتها . فإذا أتاحت لها تجربة صادقة انطلقت على سجيبتها فجاءت بفن أصيل . وكما كان أجود القصائد في العصر العباسي تلك التي جاءت وثيقة الصلة بنفوس قائلها ، كذلك كان أقرب الشعراء اليوم إلى نفوسنا أولئك الذين كانوا أشد إخلاصاً لأنفسهم وأكثر التفاتاً إلى انطباعاتهم وتجاربهم في الحياة ، كأبي نواس ، وبشار ، وابن الرومي ، والمتنبي وأبي العلاء وطائفة من الشعراء من

غير الطبقة الأولى ممن لم تفرض عليهم مكانتهم الانغماس في شعر المديح والمناسبات . ومع أن المتنبي قد أنفق معظم شعره في مديح مرتزق فقد أعجب الناس منه في العصور الحديثة اعتزازه بشخصيته ، وحرصه - حتى في أشد مدائحه إسرافاً - على التعبير عن مكنون نفسه وعن تجاربه ونظراته الصادقة في الحياة . وكذلك غفر الناس لأبي العلاء ما في كثير من شعره من عبث لفظي لما وجدوا فيه من فلسفة إنسانية صادقة وحرص على كرامة الإنسان وكبريائه ، وتصوير لموقفه من المجتمع والحياة والكون بوجه عام ، لأنهم ظفروا فيه بما افتقدوه في كثير من شعر كبار الشعراء في ذلك العصر .

ولو نظرنا في حياة هؤلاء الشعراء لأدركنا مدى ما كانت تتعرض له حياة الفرد من أخطار حين يصر على التعبير عن شخصيته ومعتقداته . أما بشار - فقد جلدته المهدي بالسياط حتى مات ، وأما أبو نواس فقد سجن أكثر من مرة ، وقيل إنه مات مسموماً . وكذلك كان مصرع ابن الرومي بالسسم ، كما لقي المتنبي مصرعه على يد بعض الأعراب . وقد رأينا كيف كانت المصادفة السيئة سبباً في مقتل صالح بن عبد القدوس بعد أن أعجب الخليفة بأدبه وعلمه وعفا عنه . ولم يعصم أبا العلاء من هذا المصير إلا ما فرضه على نفسه من اعتزال الحياة والناس وهو مصير لا يقل سوءاً عن القتل . وليس أجمل في التعبير عن روح ذلك العصر من قوله المعروف :

مثل المقام فكم أعاشر أمة أمرت بغير صلاحها أمراؤها
ظلموا الرعية واستباحوا كيدها وعدوا مصالحها وهم أجراؤها

والحق أن تلك العزلة التي التزمها أبو العلاء تمثل مأساة الفرد المستمسك بحريته في ذلك العصر . فهو إما أن يخوض غمار الحياة موطناً نفسه على المذلة والملق ، والهلاك في بعض الأحيان ، وإما أن يفعل ما فعله أبو العلاء فيقنع من المجتمع بالسلامة ويؤثر التفرد والاعتزال .

وهكذا انتهت محاولة التجديد في ظل تلك الظروف السيئة إلى الإغراق في الصنعة اللفظية وتوليد المعاني والابتعاد عن الحياة والنفس البشرية والطبيعة ، وظلت القصيدة العربية على حالها في بنائها وشكلها ، بل زاد اعتمادها على وحدة البيت

بزيادة العناية بالمعاني الجزئية المفردة التي كانت عند الشاعر ذخيرة محفوظة من قبل ، بدل أن تكون تعبيراً عن تجربة متكاملة الجوانب لابد أن تتصل جزئياتها وجوانبها بالضرورة .

وليس قصدنا من ذلك العرض أن نفرض أساليب إدراكنا للأشياء وتعبيرنا عنها في العصور الحديثة على شعراء كانوا يعيشون في مجتمع مختلف عن مجتمعنا ، ولا أن نأخذ عليهم أنهم لم يستطيعوا أن يرتفعوا فوق تلك الظروف القاسية التي كانت تحيط بهم ، فإن ذلك لا يحدث إلا نادراً عند بعض العباقرة . وهو حين يحدث يكون إرواحاً بمرحلة تالية من التطور في المجتمع يدركها الأديب الفذ بما أوتي من صدق الحس ونفاذ البصيرة . وقد كان المجتمع العربي في تلك العصور — رغم حضارته — مجتمعاً راكداً قد يحكمه حاكم عادل أو آخر ظالم ولكن جوهره كان ثابتاً لا يتغير . أما حين كان ذلك المجتمع في العصر الجاهلي وصدر الدولة الأموية مجتمعاً متطوراً يسير نحو مستقبل مجيد يصنعه رجال آمنوا بشعب له خصائصه ، وحضارة لها رسالتها ، فقد كان الشعر نابضاً بالحياة والصدق والخلاجات النفسية الدقيقة في إطار من الفن فيه من الصنعة بمقدار ما يعين الشاعر على تصوير كل ذلك دون إسراف أو إسفاف . وما زال الشعر الجاهلي — رغم لغته القديمة — من أنصع الصور للعبقريّة الشعرية عند العرب ، وما زال الشعر العذري في صدر الدولة الأموية من أجمل النماذج في الشعر العاطفي في أدبنا وأدب الإنسانية بوجه عام .

لذلك أوغل الشعر — بعد محاولات التجديد التي عرضناها — في الصنعة والزيف بعد أن انهارت الحضارة العباسية على يد المغول وزاد ركود المجتمع العربي وجموده . فلما آن لهذا المجتمع أن يستأنف الحياة المتطورة من جديد في أخريات القرن التاسع عشر بدأ الشعر يسترد بالتدريج ما كان قد فقد وأخذ يستروح نفحات الصدق والتجربة الإنسانية الأصيلة على يد شعراء حركة البعث ثم شعراء المدرسة الرومانسية .

عبد القادر القط

أستاذ مساعد بكلية الآداب جامعة عين شمس

تم طبع هذا الكتاب على مطابع دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٢

Libri Naturales

I. Physique, incomplète, traduction de la seconde moitié du XIIe siècle. 20 manuscrits, et deux manuscrits incomplets; éditée en 1508.

V. Météores, chapitres 1 et 5 de la première *maqāla*, traduits et adaptés par Alfred de Sareshel. Ils sont contenus dans de très nombreux manuscrits du *Corpus vetustius* d'Aristote, et, isolément, dans 31 manuscrits.

De diluviis, dernier chapitre de la seconde *maqāla*-8 manuscrits.

Un seul manuscrit de la Bibliothèque vaticane conserve actuellement la traduction des *Libri naturales* I-V exécutée sous les auspices de Gonzalo Garcia de Gudiel, évêque de Burgos, Urbinat. lat. 186.²²

VI. De anima. 50 manuscrits, et quatre manuscrits incomplets. Une édition incunable, imprimée à Pavie vers 1485 (*Gesamtkat. der Wiegendr.*, III, No. 311); éditée en 1508.

VIII. De animalibus. 31 manuscrits; une édition incunable, Venise, 1500 (*Gesamtkat. der Wiegendr.* III, No. 3112); éditée en 1508.

Métaphysique. 25 manuscrits; 6 manuscrits comprenant des extraits; une édition incunable, Venise, 1495 (*gesamtkat. der Wiegendr.*, III, No. 3130); éditée en 1508.

M. Th. d'Alverny

Manuscrits, Bibliothèque nationale
Paris

(22) Un exemplaire de cette traduction des *libri naturales* se trouvait en 1338 dans la Librairie de la Sorbonne; cf. L. Delisle, op. cit., III, p. 83.

théologiques occidentaux, le tout transcrit sur du parchemin grossier par des scribes peu soigneux.

La dispersion des bibliothèques de Bologne et de l'Ecole de médecine de Montpellier ne permet que difficilement de se rendre compte du rôle joué par ces deux centres pour la diffusion de l'œuvre d'Avicenne. En ce qui concerne Bologne, les catalogues compilés au début du XVI^e siècle par Fabio Vigili¹⁹ signalent plusieurs exemplaires de la Physique, de la Métaphysique, du *De anima* dont aucun ne se retrouve actuellement dans cette ville; nous n'avons pu découvrir, dans la bibliothèque de l'Université, qu'un manuscrit du *De animalibus*. Mais nous savons que dès la fin du XII^e siècle, des étudiants espagnols fréquentaient cette *Alma mater* du droit civil et canonique, où florissait aussi la rhétorique, et où l'on étudiait la médecine. Il est fort possible qu'une partie des manuscrits originaux d'Italie se rattachent à une tradition bolonaise. Tel est peut-être le cas des manuscrits rassemblés par les chanoines de San Giovanni in Viridario, monastère de Padoue où fut élaborée la grande édition des œuvres philosophiques d'Avicenne imprimée à Venise en 1508. La plupart de ces manuscrits avaient été légués aux chanoines par un médecin philosophe qui acheta ou fit copier à son usage un grand nombre de livres au milieu du XV^e siècle. Une part de la collection existe encore à la Marciana de Venise, avec l'ex-libris de Giovanni Marchanova et la mention de son legs au couvent de Padoue. D'autres ont dû disparaître, car le texte de l'édition ne correspond pas exactement à celui des témoins subsistants, et la série imprimée est beaucoup plus complète à l'exception des préfaces et des extraits *De mineralibus*, à l'exception aussi des traités de science naturelle traduits dans le dernier quart du XIII^e siècle, et qui ne se sont jamais agglomérés à la série ancienne des traductions, le volume édité par les chanoines présente en effet les livres du *Shifâ* en bon ordre, y compris l'apocryphe "Liber de causis primis et secundis", et le "De caelo et mundo" pseudépigraphe. De tradition italienne est aussi l'excellent manuscrit VIII E 33 aujourd'hui conservé à la Bibliothèque nationale de Naples, et le beau manuscrit du *De anima* de la Casanatense de Rome, ainsi que de nombreux manuscrits du *De animalibus*.

Plusieurs manuscrits de ce dernier traité, dispersés dans des bibliothèques bien éloignées de leur lieu d'origine ont été copiés à Montpellier par des étudiants en médecine, et lorsque l'on rencontre des manuscrits d'Avicenne en écriture du Midi de la France et transcrits en longues lignes, l'on peut supposer sans trop de présomption qu'ils proviennent de là.

D'après les critères externes: époque approximative et pays d'origine de

(19) M.H. Laurent, *Fabio Vigili et les bibliothèques de Bologne au début du XVI^e siècle*, 1943 (Studi e Testi, 105).

l'écriture, mentions de possesseurs, notes, il semble que l'œuvre philosophique d'Avicenne a été surtout recopiée et étudiée en Italie, en France, en Angleterre, et ceci au XIII^e siècle et dans les premières décades du XIV^e siècle. En Espagne, où avaient été exécutées les traductions, il ne reste que fort peu de témoins, et encore une partie de ceux qui se trouvent actuellement dans les bibliothèques de la péninsule proviennent-ils probablement d'Italie. En revanche, quelques manuscrits écrits en Espagne ont émigré vers d'autres lieux, comme le beau codex lat. 2186 de la collection Ottoboni à la bibliothèque vaticane, transcrit vers l'an 1200, qui contient, après la traduction du Maqâcid d'Algazel le chapitre 5 du livre III de la Métaphysique du *Shifâ*. Parmi les quelques manuscrits qui existent dans les bibliothèques de Suisse, d'Autriche, d'Allemagne, de Hollande, rares sont ceux qui ne proviennent pas de France, Nord ou Midi, ou d'Italie. Nous n'avons pas réussi jusqu'ici à découvrir de manuscrits des œuvres philosophiques d'Avicenne dans les bibliothèques de Prague ni dans celles de Pologne, à l'exception des chapitres *De mineralibus*. Ces bibliothèques se sont en effet constituées et enrichies au XIV^e et au XV^e siècle, et la vogue d'Avicenne avait alors décliné. Elle ne reprit qu'à la Renaissance, à Padoue et à Venise, grâce à Giovanni Marchanova, aux savants chanoines de Padoue,²⁰ et à un médecin Andrea Alpago, qui, non content d'étudier le Canon, rechercha parmi les manuscrits arabes les œuvres d'Ibn Sînâ et traduisit cinq opuscules philosophiques qui furent publiés à Venise après sa mort.²¹

Terminons cet exposé austère par une petite statistique, qui montrera, mieux que de longues considérations, quel a été le succès respectif des différentes parties du *Shifâ*;

Logique. Isagoge. 7 manuscrits; deux comportant les préliminaires; un seul contenant les deux parties en bon ordre, Vat. lat. 2186; trois reportant le *De universalibus* à la fin; trois ne le contenant pas. Quatre manuscrits renferment le *De universalibus* isolé, un cinquième en présente une version abrégée (Oxford, Oriel 7). La logique figure en tête de l'édition de Venise, 1508, avec le *De universalibus* en appendice.

Analytica posteriora (Burhân) Section II, cap. 7, "De convenientia et differentia scientiarum", inséré par Gundissalinus dans son *De divisione Philosophiae* (ed. L. Baur, dans *Beitraege z. Geschichte der Phil. des M.A.*, IV, 2-3, p. 124-133; nous renvoyons à sa description des manuscrits).

Rhétorique, extraits traduits par Hermann l'Allemand à Tolède vers 1240-1246, avec la Rhétorique d'Aristote. Deux manuscrits.

(20) Cf. M.T. d'Alverny, 'Avicenne et les médecins de Venise,' *Medioevo e Rinascimento*, 1955, p. 177-180.

(21) cf 'Avicenne et les médecins de Venise,' p. 184-196.

Michel Scot et diffusé grâce à la largesse de Frédéric II à partir de 1232; mais l'ensemble des textes comprend les traductions et adaptations tolédanes du XIIe siècle et du début du XIIIe : la Physique, le *De anima* et la Métaphysique d'Avicenne, le *De caelo et mundo*; Algazel; des opuscules d'Alexandre d'Aphrodise, d'Alkindi, d'Al Fârâbi; Costa ben Lûqâ; Gundissalinus; Alfred de Sareshel; des apocryphes avicenniens: le "Liber de primis et secundis substantiis et de fluxu earum", et l'"Epistola de causa et causato"; enfin, un opuscule d'Averroes, un fragment de son commentaire de la Métaphysique, présentés sous le nom d'Avicenne, le second sous le titre : "Epistola Aviscenni super questionem de creatione et generatione". Une partie de ces petits livrets sont entrés en la possession d'un maître parisien, Gérard d'Abbeville, qui légua sa bibliothèque à la Sorbonne après sa mort survenue vers 1272. Nous les retrouvons dans le catalogue de la Librairie, dressé en 1338,¹⁶ et cinq d'entre eux figurent encore aujourd'hui sur les rayons du fonds latin de la Bibliothèque nationale.

Lorsque les "Libri naturales" ne sont plus seulement un objet de curiosité et d'étude de la part des "naturalistes" plus ou moins itinérants, mais qu'après une longue lutte ils ont conquis une place dans l'enseignement de la Faculté des Arts des grandes Universités, les exemplaires des traductions du *Shifâ* se multiplient rapidement. Il est probable qu'à Bologne, Oxford, Montpellier, Toulouse, où l'introduction des nouveautés n'a pas donné lieu aux mêmes controverses, ni provoqué les mêmes prohibitions qu'à Paris,¹⁷ les copies d'Avicenne, comme celles d'Aristote, ont pu être exécutées sans entraves. Mais, de fait, nous devons constater que la grande majorité des manuscrits qui subsistent ont été transcrits dans la seconde moitié du XIIIe siècle et au début du XIVe. Il semble que ce soit vers le milieu du XIIIe siècle qu'ait été constitué le type du *Corpus Vetustius* aristotélicien, où l'on rencontre fréquemment quelques textes traduits des philosophes arabes, notamment le "De differentia spiritus et animae" de Costa ben Lûqâ.

Les manuscrits avicenniens sont de format souvent assez grand, et si l'on ne rencontre pas d'exemplaires de luxe illustrés comme c'est parfois le cas pour le Canon de médecine, du moins peut-on voir des copies sur beau parchemin à grandes marges.

D'après le contenu, sinon d'après les ex-libris qui parfois subsistent, on se rend compte que les amateurs d'Avicenne appartiennent à trois catégories. Les médecins, qui s'intéressent au *De anima*, traité de psycho-

(16) Cf. L. Delisle, ed. des catalogues de la Librairie de la Sorbonne, dans *Cabinet des manuscrits*, III, p. 9-114.

(17) Cf. M. Grabmann, *I papi del Duecento e l'aristotelismo*, I. I divieti ecclesiastici, 1941.

ogie où une large part est faite à la description des organes des sens, et au *De animalibus*. Un certain nombre de manuscrits présentent ces deux traités associés. Les théologiens, qui sont surtout attirés par la Métaphysique, et par le *De anima*. Enfin, les maîtres et étudiants de la Faculté des Arts, pour lesquels le programme du *Shifâ* est un complément de la série aristotélicienne. Les recueils qui contiennent l'ensemble des traductions du *Shifâ* sont rares. Le plus complet est le manuscrit latin 4428 de la Bibliothèque vaticane qui, d'après l'écriture et la décoration, a dû être exécuté à Paris dans le dernier quart du XIIIe siècle. Il comprend même cette pièce de choix qu'est le prologue: dédicace d'Avendauth préliminaire à la traduction du *Shifâ*, préface-biographie de Jawzajâni et introduction d'Avicenne; cette série de préliminaires ne se retrouve que dans le manuscrit 510 de la Bibliothèque de la ville de Bruges. Vient ensuite le texte de l'Isagoge, avec le chapitre "De universalibus" en appendice, puis la Physique, et le traité "De caelo et mundo" pseudo-avicennien, la Métaphysique, le *De anima*, les petits chapitres *De mineralibus*, et le *De animalibus*. Il semble donc que l'on ait voulu constituer à Paris une collection des *Opera omnia* du philosophe Avicenne telles qu'on les connaissait vers 1275, mais cette initiative n'a que peu d'imitations, puisque c'est le seul exemplaire de ce type qui subsiste actuellement. La réplique anglaise du manuscrit Vat. lat. 4428 qui est le manuscrit 282 du collège de Merton à Oxford ne contient ni les préliminaires, ni les chapitres des Météores, ni le *De animalibus*; le manuscrit Digby 217 de la Bibliothèque Bodléienne ne possède, de la Logique, que le chapitre "De universalibus", et le *De animalibus* manque également.¹⁸

Le manuscrit latin 6443 de la Bibliothèque nationale est apparemment complet, à l'exception des préliminaires et des Météores. C'est un exemplaire de luxe, orné d'initiales peintes, qui renferme, outre les œuvres d'Avicenne, la "Philosophia" d'Algazel, Métaphysique, Physique Logique des traités d'Alkindi, d'Alfârâbi, d'Alexandre, d'Aphrodise d'Isaac Israeli, d'Averroes, de Gundissalinus, et divers ouvrages "modernes", entre autres deux opuscules de saint Thomas d'Aquin. Par contre, des économies ont été faites sur certaines parties du texte car le *De anima* d'Avicenne a subi des coupures. C'est la collection la plus imposante de traductions des philosophes arabes actuellement connue, avec son parent pauvre, le manuscrit 412 de la Bibliothèque de la ville de Laon, qui renferme, en dehors des œuvres d'Avicenne qui ne comportent ni le *De mineralibus*, ni le *De animalibus*-des œuvres d'Algazel, d'Averroes, d'Alkindi, le *De processione mundi* "de Gundissalinus, et divers opuscules philosophiques et

(18) Ce manuscrit composite est du reste en partie, d'après l'écriture, d'origine espagnole.

d'Alain de Lille, et l'emploi systématique du vocabulaire de cet auteur pourraient faire supposer qu'il s'agit d'un de ses disciples, tel ce Raoul de Longchamp, qui étudia à Montpellier, et nomme Avicenne dans son commentaire de l'*Anticlaudianus*.¹¹ Les deux manuscrits qui contiennent cette "addition", Cues, Hopital 205 et Paris, Mazarine 629 ont une composition différente et présentent des variantes importantes dans les rubriques et le texte; la juxtaposition du petit traité paraît remonter à un modèle plus ancien, à l'époque où le nouveau venu qu'était Avicenne rejoignait le vieil Alain.¹²

Parmi les "livres de poche" qui représentent les premières étapes de la nouvelle philosophie, citons d'abord le manuscrit latin 8802 de la Bibliothèque nationale, transcrit au début du XIII^e siècle par des scribes anglais, et qui contient, avec des opuscules d'Alexandre d'Aphrodise, d'Alfârâbi, d'Aristote, le "Liber de causis" sous le titre : "Canones Aristotelis de essentia pure bonitatis expositi ab Alpharabio", le *De anima* d'Avicenne, et une partie du *De anima* attribué à Gundissalinus. Un peu plus tardif, du point de vue paléographique, est le recueil conservé à la Bibliothèque vaticane, ms. composé de plusieurs parties, copiées vers le milieu du XIII^e siècle, probablement en Italie. Il a été décrit en détail par Mme Bignami-Odier¹³. C'est une des meilleures collections subsistantes des traductions tolédanes, et le texte qu'il offre des différents traités est excellent, comme nous avons pu le constater après plusieurs autres éditeurs. Il contient plusieurs opuscules d'Alkindi, d'Alfârâbi, d'Alexandre d'Aphrodise, d'Isaac Israeli, la Logique du Maqâcid d'Algazel, celle du Shifâ (Isagoge), et c'est le seul exemplaire connu qui la contienne en bon ordre, le livre V de la Métaphysique d'Avicenne, et plusieurs ouvrages de Gundissalinus. Il renferme en outre un texte anonyme sur l'objet de la science physique où Avicenne est cité ainsi qu'Aristote, Johannicius (Ḥunain ibn Ishâq), Constantin l'Africain, mais le "naturaliste" qui a rédigé ces notes avait aussi des lettres, car il cite également Sénèque, Boèce et Lucrèce. Dans sa maladresse, cette compilation montre bien le type de culture des premiers amateurs qui ont diffusé les traductions.¹⁴

Le copiste du manuscrit 242 de la Biblioteca Angelica de Rome s'est

- (11) L'édition des gloses de Raoul de Longchamp à l'*Anticlaudianus* a été préparée par ma collègue Mme Bloch-Gornet, qui m'a aimablement autorisée à consulter son travail.
- (12) Nous ne citons pas le texte si curieux des Pérégrinations de l'âme contenu dans le ms. 3236 A du fonds latin de la Bibliothèque nationale, et que nous avons édité dans Arch. hist. doctr. litt. M.A. XIII (1943), p. 239-299, parce qu'il est isolé.
- (13) J. Bignami-Odier, Le manuscrit Vatican Latin 2186; dans *Archives d'Hists. doctr. et litt. M.A.*, XI (1938), p. 133-166.
- (14) éd. p. 156-166., *ibid.*

contenté de transcrire des "Extractiones" ou des "Flores", sauf lorsque le texte de l'opuscule choisi était très court. A côté du chapitre de l'Isagoge du Shifâ : "De universalibus", l'on trouve le *De intellectu* d'Alexandre d'Aphrodise, le "Flos Alfarabii" (extrait des *Uyân al-Masâ'il*), des extraits d'Algazel, d'Aristote, de Boèce, de Cicéron, de Macrobie, du *Liber de causis*, de Galien. Plus fragmentaire encore est le florilège du ms. lat. 3010 de la Bibliothèque vaticane, compendium de philosophie naturelle et de médecine copié dans le midi de la France dans la seconde moitié du XII^e siècle, qui contient aussi un peu de Logique, de Rhétorique, de Métaphysique, de Politique; Avicenne y figure avec des extraits du *De animalibus*, du *De anima* et du Canon et Algazel avec un résumé de la Métaphysique et de la Physique du *Maqâcid*.

La dernière partie du manuscrit 7 de la bibliothèque d'Oriel College, à Oxford, offre le même caractère de florilège; le compilateur a pris le parti d'abrégé les textes qu'il désirait conserver. On y trouve un condensé du *De processione mundi* de Gundissalinus, ainsi que des Questions naturelles d'Adalard de Bath, l'un des premiers voyageurs anglais intrépides en quête de science arabe, et de la "Philosophia" de Daniel de Morley, qui avait été s'abreuver à Tolède aux sources du savoir, un abrégé du *De universalibus* de l'Isagoge d'Avicenne, et une "extractio Alpharabi de intellectu et intellecto." Le manuscrit ne peut être qualifié lui-même de livre de poche, ayant les dimensions d'un grand in quarto, mais cette section a dû être recopiée en Angleterre dans la seconde moitié du XIII^e siècle sur le "vade mecum" d'un naturaliste.

La remarquable collection amassée par Richard de Fournival, chanoine d'Amiens, amateur de sciences naturelles et surtout d'astronomie et assez riche pour se constituer une bibliothèque qu'il a décrite avec amour dans sa "Biblionomia" contenait plusieurs recueils de philosophie arabe, transcrits dans le second quart du XIII^e siècle.¹⁵ Ils sont tous de petit format, mais Richard leur a donné une apparence un peu plus luxueuse que les petits livrets dont nous avons parlé précédemment en faisant peindre quelques initiales. Malheureusement, les modèles qu'il avait à sa disposition ne devaient pas être corrects, ou les scribes qu'il employait étaient négligents, car ce qui reste de cette précieuse série n'offre pas aux éditeurs actuels les ressources que l'on pourrait espérer. De moins pouvons-nous nous rendre compte, d'après les descriptions de la *Biblionomia* de quels textes disposait un savant de la France du Nord vers 1240-1250. L'on voit apparaître dans cette collection le *De animalibus* traduit par

- (15) La *Biblionomia* a été éditée par L. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, II, p. 520-535; A. Birkenmajer en a fait l'étude détaillée, montrant qu'il s'agissait bien d'une bibliothèque réelle, dont une partie existe encore aujourd'hui: *Biblioteka Ryszarda de Fournival i jej późniejsza losy*, Cracovie, 1922.

des trésors ainsi découverts. A l'exception de quelques exemplaires offerts à des hauts personnages, c'est sous cette forme qu'Avicenne a dû faire son entrée dans les grands studia, Bologne, Montpellier, Paris. Aussi, parmi les manuscrits que nous avons examinés, les plus intéressants sont-ils les recueils d'apparence modeste, de petit format, qui ont été transcrits pour des amateurs de sciences naturelles et de philosophie, plus riches de culture que de deniers. Ils ne sont plus très nombreux, car leurs dimensions mêmes et leur moindre valeur les exposait à être perdus au cours des âges.

Ces livrets contiennent souvent, à côté des traductions des philosophes arabes, les premiers commentaires qu'ils ont inspiré aux philosophes occidentaux; en premier lieu les adaptations composées par Gundissalinus.

Toutes les œuvres du chanoine, traducteur d'Avicenne, d'Algazel et d'Ibn Gabirol ont le même caractère : essai de synthèse de l'apport nouveau que représente la philosophie élaborée en langue arabe sur les données de la pensée grecque, et du vieil héritage gréco-latin transmis par les Pères de l'Eglise et quelques écrivains de la fin de l'antiquité, comme Chalcidius et Macrobie.⁹ Il n'est pas le seul à avoir ainsi tenté d'accommoder l'enseignement des *falāsifa* à la culture de l'Europe chrétienne du XIIe siècle, et l'on trouve dans les manuscrits, mêlés aux œuvres d'Avicenne, d'autres opuscules du même type.

Le plus connu est le petit traité intitulé, selon les manuscrits : *Liber de primis et secundis substantiis et de fluxu earum* ou *De causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas* et dans le recueil imprimé en 1508 à Venise par les soins des chanoines réguliers du monastère de San Giovanni in Viridario à Padoue : *Liber Avicenne in primis et secundis substantiis et de fluxu entis*. Transcrit sans nom d'auteur et relié à la suite de la traduction du *Phédon* par Henri Aristippe dans le manuscrit lat. 6567 A de la Bibliothèque nationale, qui a appartenu à Pétrarque, il est attribué expressément à Avicenne dans deux autres manuscrits, Paris N.B. Lat. 16602, où il suit la *Métaphysique*, et Cambridge, Gonville et Caius, 497 où il suit le *De Anima* et le *De unitate et uno* que l'on attribue communément à Gundissalinus, ainsi que dans l'édition de 1508. Nous avons retrouvé deux autres manuscrits qui contiennent ce texte, l'un, sans titre ni attribution

(9) Les œuvres communément attribuées à Dominique Gundisalvi, dit Gundissalinus, d'après les rubriques d'une partie des manuscrits sont au nombre de cinq : *De divisione Philosophiae*, ed. L. Baur, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des M.A.*, IV, 2-3 (1903); *De processione mundi*, ed. G. Bülow, *Beiträge*, XXIV, 3 (1925); *De immortalitate animas*, ed. G. Bülow, *Beiträge*, II, 3 (1903); *De anima*, ed. J.T. Muckle, *Medieval Studies*, II (1940); *De unitate et uno*, ed. P. Correns, *Beiträge*, I, 1 (1891). Ce dernier traité est souvent attribué à Boèce dans les manuscrits, et cité comme tel par les auteurs du XIIIe siècle.

à la suite du *De anima* d'Avicenne, Milan, Bibliothèque Ambrosienne H. 43 inf., f. 142v-148v; l'autre, Todi, Bibliothèque municipale 90 porte le titre : *De causa causarum et fluxu earum*, et l'attribution à Avicenne; l'opuscule suit également le *De anima*. L'on sait que ce traité, curieuse compilation qui utilise le *De divisione naturae* de Jean Scot Eriugène, le *Liber de causis*, la *Métaphysique* et le *De anima* d'Avicenne, contient aussi des citations de saint Augustin, fait qui ne semble pas avoir troublé les copistes ni les éditeurs du XVIe siècle.

Un fait analogue n'a pas inquiété non plus les scribes qui ont attribué à Avicenne, une petite "Epistola de causa et causato" dans un manuscrit de la Marciana de Venise qui provient du médecin-humaniste Giovanni Marchanova (ms. X, 176; L. VI. LIII); contenu également, mais sous le voile de l'anonymat dans le ms. VIII. E. 19 de la Bibliothèque nationale de Naples. Le pseudo-Avicenne cite la "Glosa in Ysaïam".¹⁰

Un autre témoin, encore inconnu, de ces adaptations que leur style et leurs sources nous portent à dater de la fin du XIIe ou du premier tiers du XIIIe siècle est la "continuation" donnée à la traduction inachevée de la *Physique* du *Shifā* dans deux manuscrits : Naples, Bibliothèque nationale VIII. E. 33 et Todi, Bibliothèque municipale 90. La traduction du XIIe siècle s'arrête brusquement peu après le début du Livre III, au cours du chapitre intitulé en latin : "Capitulum de comitantia et contactu et permixtione et coniunctione et disiunctione et medio et extremo simul et separatim", avec la phrase : "Et hec propositiones per se note sunt". Le continuateur inconnu enchaîne : "quoniam ex motu superiorum corporum elementa et elementata commiscuntur unde corpora componuntur", et transcrit une suite de considérations sur l'échelle des êtres qui constituent le cosmos, lieux communs de l'enseignement du XIIe siècle. Le manuscrit de Naples contient en outre une série d'extraits, notamment de longs passages du *De anima* attribué à Gundissalinus. Nous avons là un témoignage anonyme de l'avicennisme latin dans la première période d'adaptation de la philosophie arabe.

Le texte annexé dans deux manuscrits au *De anima* d'Avicenne n'a pas de rapports directs avec l'ouvrage d'Ibn Sina. C'est un petit traité sur les cinq degrés de la connaissance : *sensus*, *imaginatio*, *ratio*, *intellectus*, *intellectus*, autre lieu commun de la psychologie du XIIe siècle, depuis Isaac de l'Etoile jusqu'à Alfred de Sareshel. Les allusions à l'*Anticlaudianus*

(10) Un apocryphe encore plus extraordinaire, d'après son titre, figurait dans la bibliothèque du savant italien Boncompagni, d'après le catalogue publié en 1892, p. 3, 4, No. 507 b : Avicenna, "Epistola ad sanctum Augustinum". Nous ne savons malheureusement pas ce qu'est devenue cette perle, les livres de Boncompagni ayant été dispersés.

représente du reste qu'une partie des copies exécutées au cours de quatre siècles, car il est probable que beaucoup de manuscrits ont disparu, en particulier ceux qui étaient transcrits sur papier.

Avant d'interroger ces témoins, reliques de la culture philosophique médiévale, rappelons brièvement quelles sont les différentes parties dont se compose l'Avicenne latin.⁶

La traduction du *Kitāb al Shifā* a été entreprise à Tolède, probablement vers le milieu du XII^e siècle, et a dû se poursuivre pendant un certain nombre d'années. Nous n'avons de points de repère chronologiques que pour le *De anima*, offert à l'archevêque de Tolède Jean (1150-1161) par les deux traducteurs, un juif nommé Ibn Daud (Avendauth ou Avendeuth dans la transcription courante), et un archidiacre, Dominicus Gundissalinus. Ce dernier personnage apparaît d'autre part dans des actes de Tolède et de Ségovie entre 1178 et 1190. La traduction de la Métaphysique porte son nom; celle d'un chapitre isolé de l'Isagoge porte celui d'Avendauth (Isagoge, c. 12 du texte latin, correspondant au c. 13 du texte arabe).

D'autre part, Dominique Gundisalvi a inséré dans une de ses œuvres, le "*De divisione Philosophiae*", un chapitre extrait du Burhān, Seconds Analytiques (chapitre 7 de la deuxième section). A la fin du XII^e siècle, les étudiants occidentaux disposaient de la traduction latine de l'Isagoge, d'un chapitre des seconds Analytiques, d'une partie de la Physique (Livre I, II, et début du livre III); elle ne porte pas de nom de traducteur, mais le style et le vocabulaire se rapprochent assez de celui des sections que nous citons pour que l'on puisse les attribuer à la même période. Il faut y ajouter un petit traité "*De caelo et mundo*", qui a été joint à la Physique dans une partie des collections manuscrites, et que les rubriques attribuent parfois à Avicenne; c'est en réalité une compilation d'extraits d'un commentaire de Themistius. Ajoutons le *De anima* et la Métaphysique, qui, eux, nous l'avons dit, peuvent être attribués de façon précise à des traducteurs déterminés.

A la fin du XII^e siècle ont été traduits des extraits de la cinquième section des *Libri Naturales*, sur les Météores, par le naturaliste anglais Alfred de Sareshel; ces extraits, qui portent généralement les titres *Liber de mineralibus* ou *De congelatis*, sont le plus souvent adjoints à la *Vetus translatio* des Météores aristotéliens. Un autre extrait de cette section des *Libri Naturales* d'Aristote a été traduit, à une époque que nous ne

(6) Nous renvoyons, pour la description détaillée des différentes parties des traductions du Shifā et pour les références à notre étude : 'Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne', dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, XIX (1952), p. 337-358.

pouvons préciser. On le trouve dans quelques manuscrits sous le titre : *De diluviis*; il n'est pas relié aux extraits précédents.

La huitième section des *Libri Naturales* a été traduite par l'astrologue de Frédéric II, Michel Scot. Nous ignorons la date précise de cette traduction, mais les manuscrits que nous possédons dérivent pour la plupart d'une copie exécutée en 1232 à Melfi sur l'exemplaire de l'empereur, car Michel Scot avait dédié son œuvre à son patron, et ce dernier a voulu sans doute en contrôler la diffusion.⁷

Des fragments de la Rhétorique du Shifā ont été traduits à Tolède vers 1240-1246 par Hermann l'Allemand, avec le texte de la Rhétorique arabe d'Aristote et un fragment du commentaire d'Averroès. Ce texte obscur semble avoir eu une diffusion très restreinte. Il en va de même de la traduction d'une grande partie des *Libri Naturales*, comprenant la fin du troisième livre de la première section, moins les quatre derniers chapitres; la seconde section, *De Caelo*, incomplète, la troisième, *De generatione et corruptione*; la quatrième, *De actionibus et passionibus quae fiunt ex qualitatibus elementalibus*, et la cinquième, Météores. Cette traduction a été exécutée sous les auspices d'un évêque de Burgos, Gonzalve Garcia de Gudiel, par maître Johannes Gunsalvi de Burgos, aidé d'un juif nommé Salomon, entre 1274 et 1280.

Le reste du *Shifā*, c'est à dire la majeure partie de la Logique, et la section des mathématiques ne semble pas avoir été jamais traduit.

Dans la seconde moitié du XII^e siècle, on avait également traduit à Tolède des traités d'Alkindi, d'Alfārābi, d'Alexandre d'Aphrodise, le *Maqācid* d'Algazel, le *Fons vitae* d'Ibn Gabirol, des livres d'Aristote. Sans parler de nombreux ouvrages de science et de médecine. Il semble que la curiosité avide des étudiants désireux de découvrir les secrets de la science et de la philosophie arabe ait provoqué une activité intense de la part des traducteurs. Le plus connu de ceux-ci est Gérard de Crémone, qui se faisait aider par des drogman pour interpréter les textes, et a laissé une liste considérable d'ouvrages mis en latin par ses soins.⁸ Les "scholares" devaient revenir dans leur patrie, ou se transporter dans d'autres centres d'étude avec de petits cahiers de parchemin contenant des copies

(7) cf. M.T. d'Alverny, 'L'explicit du *De animalibus* d'Avicenne traduit par Michel Scot,' dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, CXV (1958), p. 32-42.

(8) Liste publiée pour la première fois par B. Boncompagni, 'Della vita e delle opere di Gherardo Cremonese', dans *Atti dell'Accademia pontificia dei Lincei*, IV (1851), p. 387-493; cf. aussi M. Steinschneider, *op. cit.* I; p. 16-32. Gérard ayant été un traducteur particulièrement actif, on a mis par surcroît beaucoup d'autres versions sous son patronage. Les rubriques lui attribuent parfois le mérite de la traduction du *De anima* d'Avicenne, alors que les traducteurs réels se nomment expressément dans la préface.

LA TRADITION MANUSCRITE DE L'AVICENNE LATIN

Par

Mlle M. Th. d'Alverny

En parcourant les bibliothèques d'Europe, nous avons trouvé environ 120 manuscrits contenant des oeuvres philosophiques d'Avicenne en traduction, latine.¹ Ce chiffre serait beaucoup plus considérable si nous tenions compte des manuscrits de la traduction latine du Canon de médecine, de quelques opuscules médicaux: *al adwiya al-qalbiyya*, traduit par Arnaud de Villeneuve sous le titre: *De viribus cordis*,² *l'Urjûza fit fibb*, traduite par un médecin de Montpellier, Armengaud Blaise, et intitulée: *Cantica*,³ et d'opuscules alchimiques d'authenticité douteuse qui ont circulé sous son nom.⁴

C'est peu de chose, malgré tout, en regard des centaines de recueils décrits dans les deux gros volumes de l'*Aristoteles latinus*, mais il faut remarquer qu'Avicenne ne paraît pas avoir été officiellement inclus dans les programmes des Facultés des Arts. On trouve des commentaires du Canon, non de la Physique et de la Métaphysique.⁵ Dans ces conditions, la collection qui subsiste encore actuellement témoigne de façon fort honorable de l'influence d'Avicenne dans l'Europe médiévale. Elle ne

- (1) Nous ne comprenons pas dans ce chiffre approximatif les très nombreux manuscrits qui contiennent à la suite de la *Vetus translatio*, et parfois de la *Translatio Nova* des Météores d'Aristote trois extraits du Livre des Météores du Shifa, traduits par Alfred de Sareshel. Ils sont décrits dans l'*Aristotele Latin*; cf. *Aristoteles latinus. Codices descripsit G. Lacombe in societatem... A. Birkenmajer, M. Dulong, A. Franceschini*. Pars prior, 1939, p. 56 et 92 et passim; pars posterior, ed. L. Minio-Paluello, 1955, passim et index. On les trouve parfois isolément, mais ils ont été aussi inclus en ce cas dans le Répertoire précité.
- (2) Ce traité a été souvent édité avec le Canon de médecine, dès le XVe siècle, à Venise; cf. *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, III (1928), No. 3116 sqq.
- (3) Les *Cantica* ont également été édités avec le Canon; cf. *ibid.* Nos. 3124 sqq.
- (4) On trouve une partie de ces opuscules dans les recueils: *Artis chemicae principes Avicenna atque Geber*, Bâle, 1572, et Zetzner, *Theatrum chemicum*, Strasbourg, 1613, IV; cf. M. Steinschneider, *Die europäischen Uebersetzungen aus dem Arabischen*, II (réimpr. 1956), p. 11 sqq. Le catalogue des manuscrits alchimiques publié comme l'*Aristotele latin* sous les auspices de l'Académie internationale en signale de nombreux exemplaires, notamment D.W. W. Singer, *Catalog of Latin alchemical manuscripts in Great Britain and Ireland*, I, III, 1928-1931, et J. Gorbett, *Catalogue des manuscrits alchimiques latins des Bibliothèques de France*; I, 1939; II, 1951. Sur l'inauthenticité probable, cf. J. Ruska, *Die Alchemie des Avicenna*, dans *Isis*, XXI (1934), p. 14-51.
- (5) Mais l'on trouve parfois des commentaires des chapitres extraits des Météores, qui étaient un complément des Météores d'Aristote; cf. *Aristoteles latinus*, Codices, index.

et enjoué. S'il s'est durci contre les Anglais, c'est que la vie lui a montré la réalité que ses yeux d'enfant voyaient sans comprendre. Dans un roman bien composé, tout se tient.

On constate ainsi comment certaines réflexions prennent toute leur puissance du fait qu'elles ont été longuement préparées par tout ce qui précède. Le cri du cœur de 'Abd al-Gawād s'adressant à son fils Yâsîn : "Est-ce que tu n'aimes pas ton fils, comme tous les pères ?" a dans la bouche de cet homme dur, autoritaire, une résonnance inouïe. Le lecteur étranger qui, depuis le début, se demande s'il y a dans l'âme de 'Abd al-Gawād, un peu de tendresse, un peu d'amour, reçoit cette déclaration comme un choc. Ce père aime ses fils, il le dit. Mais qu'entend-il par amour ? Est-ce là seulement la force d'un instinct, l'instinct paternel ? M. Naguîb Mahfouz, dans cette simple réplique digne des plus grands auteurs, va là au cœur de la question. Quel est l'amour qui règne dans la famille ?

Il est inutile de multiplier les exemples. Ceux qui précèdent suffiront. Ils montreront ce que nous admirons sincèrement dans l'essor actuel du roman égyptien; ils diront pourquoi nous attendons beaucoup de son avenir. Ces œuvres témoignent en effet du souci de peindre divers aspects de la nature humaine. Elles sont loin d'avoir épuisé le sujet. Deux ouvrages, pourtant bien différents, laissent espérer qu'un jour des auteurs n'hésiteront pas à aborder les grands problèmes de l'existence, avec sincérité, en nous les faisant voir à travers les yeux de leurs personnages. Il est des questions, en effet, que l'homme ne peut toujours esquiver. Qu'est-ce que la mort ? M. Youssef Al-Sibâ'î, qui d'ordinaire préfère se tenir sur un tout autre terrain, en a pourtant parlé dans *al-Saqqâ' mât*. La finesse et le comique ont pu voiler aux yeux de beaucoup l'audace de son entreprise. Mais les réactions de ses deux héros, Shûsha et Shaḥâta, ne prennent toutes leurs dimensions que parce que la pensée de la mort est là. Il est permis de voir dans ce fait un des facteurs qui ont contribué à la réussite du roman.

Les valeurs de la conscience mériteraient aussi d'être abordées. Mais là, l'entreprise est plus difficile; il y faudrait le génie d'un Dostoïevski. Et pourtant, dans un ouvrage très noble, d'un genre assez différent, un penseur égyptien s'est arrêté récemment sur cet aspect de l'âme humaine. Dans la *Cité Inique*, le Dr Kâmil Hussain a situé son récit au lendemain d'une condamnation injuste. Il s'est penché sur ses personnages pour faire entendre le cri de la conscience qui jugeait leur attitude de la veille. Il a tenté de reconstituer le drame intérieur de ceux qui avaient décidé de verser le sang.

Un tel sujet nous éloigne du roman proprement dit. Mais il évoque les dimensions du drame humain. Et rien de ce qui est humain ne doit

être étranger au romancier. Celui-ci ne peut pas se cantonner étroitement dans le monde des événements quotidiens. Pour dépeindre l'homme, il doit le connaître. L'avenir du roman n'est pas seulement une question de littérature et d'art; il est lié pour une grande part à l'âme des romanciers eux-mêmes.

Jacques Jomier

de son auteur, c'est l'âme de ce dernier qui se révèle d'abord. Ce qu'il décrit montre ses goûts; ce qui l'arrête trahit son subconscient. Sa noblesse, sa loyauté, son sens de l'homme apparaissent fatalement à un moment ou à un autre. Qu'ils le veuillent ou non, les meilleurs romanciers expriment leurs préoccupations, et dans une certaine mesure celles de la génération ou du milieu auxquels ils appartiennent. Là encore, le roman apprend à connaître les hommes à travers le romancier lui-même.

S'il m'était permis de donner ici une note personnelle, je résumerais mes impressions en quelques mots. J'ai été frappé par le sens de l'humour, par les dons remarquables d'observation que l'on rencontre à chaque instant chez beaucoup de romanciers égyptiens modernes. Il y a chez eux des scènes et des dialogues étonnamment vivants. Il faudrait citer ici M. Tawfiq el-Hakîm, M. Yahya Haqqi, M. Yousef Al-Sibâ'i dans *al-Saqqâ' mât* et tant d'autres. L'importance donnée aux tableaux de la vie traditionnelle semble, malgré tout, le trait caractéristique de bien des romans égyptiens à l'heure actuelle. On aime décrire le passé proche comme si toutes les fibres de l'âme lui étaient encore attachées; mais en même temps le lecteur est prévenu que tout changera bientôt. Ce sont des tranches de vie que veulent offrir ces ouvrages. Mais cette vie, le temps la mine peu à peu : ce temps qui, pour M. Naguîb Maḥfouz, est le héros de *Bayn al-Qaṣrayn*. On a parfois l'impression d'assister à l'écroulement d'un monde sans bien voir ce qui sera mis à la place. La fascination du passé qui disparaît l'emporte sur l'analyse lucide des espoirs naissants. Ou lorsque ces espoirs sont présentés, il s'agit surtout du stade préliminaire de la révolte. Dans le cas de *al-Ard*, on se demande jusqu'à quel point l'auteur reste dans les limites du vrai et à partir de quand il commence à exposer des théories politiques abstraites.

Il est possible que de telles impressions soient propres au lecteur étranger. Le public arabe saisira probablement d'instinct les valeurs positives contenues dans ces romans et qui garantissent l'avenir; elles lui apparaîtront même dans les pages qui semblent un peu nostalgiques à qui n'est pas né au bord du Nil. Peut-être les uns et les autres ne voient-ils pas toujours la même chose dans les mêmes situations décrites. L'étranger est frappé par le souci de l'honneur et de la fierté, par le sens de cette *karâma* qui intervient souvent. C'est elle qui joue le rôle de frein moral dans la vie de 'Abd al-Gawād, le principal personnage de la trilogie de M. Naguîb Maḥfouz. Ce sentiment apparaît fréquemment dans les réactions de tant d'autres lors de chocs blessants de la vie. Ne serait-ce pas l'âme du nationalisme qui fait vibrer les manifestants de 1919 ? Ensuite, il y a toujours les éternelles forces naturelles qui ont raison de bien des situations : l'amour en lutte contre l'instinct de vengeance dans *l'Appel du Karawân*, le sens

de la famille et l'abnégation de la mère chez M. Naguîb Maḥfouz, le retour pacifiant aux traditions religieuses dans la *Lampe de Omme Hâshem*. C'est à la vie elle-même que semble sourire le commis du repasseur malgré sa solitude de petit homme, dans *l'Escalier de Service* de M. Yahya Haqqi.

Le développement du roman égyptien depuis un demi-siècle apporte également un autre témoignage. Après la trilogie de M. Naguîb Maḥfouz et tant d'autres œuvres de valeur, personne ne pourra plus nier le fait que la langue arabe est un excellent instrument d'expression, capable de rendre les nuances du sentiment. On le savait depuis longtemps dans les pays arabes. L'existence du roman moderne achèvera d'en convaincre les étrangers les plus récalcitrants.

La trilogie de M. Naguîb Maḥfouz montrera enfin l'exemple d'une œuvre qui, par son ampleur, dépasse le cadre des romans précédents. Elle permet d'espérer qu'un jour, l'on aura une "Comédie humaine" en arabe. On lui a reproché d'être trop longue. Personnellement, je ne trouve pas que le reproche soit fondé; lorsqu'un livre est bien charpenté, qu'il a du souffle, le nombre des pages n'est pas un défaut. L'auteur aurait-il pu présenter ses deux héros principaux, le père 'Abd al-Gawād et son fils Kamâl, avec tant de brio s'il avait procédé trop hâtivement ? L'analyse des caractères exige du temps pour être vraie et profonde. Ici la réussite est vraiment remarquable.

L'art avec lequel la trilogie est construite ménage les heurts qui révèlent le fond des âmes. Celle de 'Abd al-Gawād se dévoile lorsque Fahmî lui résiste pour des raisons politiques, lorsque Zannouba refuse de se plier à ses désirs, lorsqu'enfin la vieillesse abat ses forces. La vie se charge de répondre à ce père autoritaire pour qui "être un homme" consiste à faire ce que l'on veut. M. Naguîb Maḥfouz n'a pas cédé à la tentation de facilité qui consisterait à diviser le monde en deux catégories, celle des bons et celle des méchants. Cette vue simpliste des choses l'aurait condamné à être superficiel, car le cœur humain ne se laisse pas si facilement juger. Un soir, le Second Programme de la Radio du Caire avait organisé une discussion autour des romans de M. Naguîb Maḥfouz et en sa présence. L'un des assistants lui demanda sur un ton de blâme : "Pourquoi avez-vous fait jouer le petit Kamâl avec les soldats anglais, en 1918, dans la rue ?" Et l'auteur répondit simplement par trois fois : "C'était un enfant, c'était un enfant, c'était un enfant ..." Eh oui ! S'il avait voulu obtenir un effet facile, il aurait pu supprimer ce trait. Mais il semble que l'âme de Kamâl, avec ses hésitations, son refus de s'engager, se comprend mieux telle qu'elle a été décrite. Plus tard, la prise de position nationaliste du jeune homme n'en sera que plus forte. Ce détail de son enfance est là pour montrer que, naturellement, l'enfant était d'un tempérament ouvert

au lecteur à dépasser les simples apparences extérieures pour pénétrer dans les profondeurs des cœurs. Il l'aide à regarder et à comprendre l'âme humaine en attirant son attention sur des valeurs auxquelles il n'aurait pas songé de prime abord. Il parle de l'homme aux hommes.

Il semble bien en effet qu'au point de vue de la connaissance de l'homme le roman soit appelé à jouer un rôle privilégié qui transcende les frontières. Tout d'abord le fait qu'il soit écrit en prose le rend plus accessible au lecteur étranger. Sa traduction en sera facilitée. "*Traductor traditor*" : le traducteur est un traître, dit le vieux proverbe latin. Jamais cette affirmation n'a été aussi vraie qu'en poésie. La beauté d'un poème est faite d'un équilibre si délicat, si fragile que l'on désespère souvent de l'exprimer à nouveau dans une autre langue. La sonorité des mots, leur rythme, l'écho qu'ils éveillent dans l'âme du lecteur sont si étonnamment liés à l'expression du sentiment que leur disparition affaiblit la magie du style. Il est des paysages que l'on doit voir sous une lumière éclatante : que deviendraient-ils si le ciel était brumeux et le jour maussade ? Ainsi en est-il de la poésie qui pâlit lorsque la lumière de sa langue originelle n'est plus là.

Le roman par contre est d'un accès plus facile pour le lecteur étranger soit qu'il le lise en arabe (sans être malheureusement à même de goûter toutes les finesses du vocabulaire) soit qu'il le lise dans une traduction. Cela ne signifie pas que le roman ne comporte aucun aspect de poésie. Il semble seulement que dans ce cas l'art, la poésie soient davantage liés à l'objet décrit. Le style le plus délicat ne serait alors que mièvrerie s'il n'avait pas derrière lui le mouvement de l'action, la profondeur du regard, la disposition des détails, bref toute une composition destinée à mettre peu à peu en relief les sentiments et les passions. Cette composition ne dépend pas de la langue dans laquelle elle est expliquée. C'est une vision muette des personnes et des choses antérieure à toute explication. Sa force d'évocation parle directement au cœur et à la sensibilité quelle que soit la langue du texte. Elle permet au roman d'affronter plus facilement cette rude épreuve qu'est la traduction.

Et de fait un ouvrage comme *'awdat al-râh* de M. Tawfiq al-Hakîm garde une très grande puissance de séduction même traduit. Sa poésie est due pour beaucoup à l'art avec lequel les situations sont campées au rythme qui règle la succession des incidents. L'esprit familial des jeunes gens transplantés de la campagne, l'emprise de la vie commune si grégaire à laquelle chacun se soustrait à sa manière le moment venu, l'évocation des sentiments que fait naître la présence de la jolie voisine le coup de fouet des réalités politiques de 1919, tout est présenté avec un goût, une finesse, un humour qui transcendent les frontières des langues. Même si

certaines des dialogues doivent être lus en arabe pour conserver toute leur saveur, le reste suffit pour faire admirer le talent de l'auteur.

Bien qu'il ne s'agisse plus d'un roman, un autre exemple montrera l'attrait qu'une œuvre profondément humaine peut exercer sur des lecteurs étrangers. C'est un fait : *Le Livre des Jours* a été pour beaucoup d'entre eux le premier ouvrage arabe dans lequel ils ont senti vibrer une âme. Peut-être est-ce parce que de nombreux professeurs d'arabe l'ont choisi comme texte classique à étudier ? Il existe pourtant d'autres lecteurs qui ont seulement connu la traduction de ces "souvenirs". Des amis la leur avaient signalée et ils en ont goûté avec émotion l'art et la finesse. Tous, d'ailleurs, les ont relus un jour ou l'autre, au cours de leur vie, avec le même intérêt. Un ouvrage qui met en contact avec une personne vivante appartient au patrimoine commun de l'humanité. Car c'est bien ce contact qui attire avant tout le lecteur étranger. Un jeune arabisant me disait, il y a quelques semaines, qu'à son examen de sortie de l'Ecole des Langues Orientales à Paris il avait été interrogé sur le *Livre des Jours*. L'examineur aurait voulu questionner son élève et le faire parler de l'état de l'enseignement religieux en Egypte il y a soixante ans que supposait un tel ouvrage. Mais ce candidat têtue et admiratif revenait toujours à cette même idée : ce n'est pas cette situation qui m'intéresse mais la réaction d'une âme devant son milieu, ses sensations, ses joies, ses souffrances, ses centres d'intérêt et la façon dont elle jugeait le monde extérieur. Les pages sur les vacances de l'azhariste-enfant au village sont particulièrement prenantes et pourtant elles n'offrent guère d'intérêt documentaire. Mais à travers l'affection de la famille, les réactions du père à propos des *Dalâil al-Khairât* la transformation progressive de son attitude on découvre jusqu'à quel point étaient allés la solitude et le courage de celui que son frère avait laissé assis sur la natte de sa chambre au Caire l'après-midi, ou qui avait attendu patiemment près d'une colonne de la mosquée qu'on vint le rechercher. Il y a dans le choix des souvenirs, dans leur enchaînement, dans la lumière avec laquelle ils s'éclairent les uns les autres tout un art et une sincérité auxquels nul homme ne peut être insensible. Il y a surtout un drame humain qui se joue. On ne peut plus regarder bien des choses en Egypte avec les mêmes yeux lorsque l'on a lu le *Livre des Jours* fût-ce même dans une traduction. On songe aux hommes qui y vivent, à leurs âmes, à leurs sentiments.

Evidemment, le roman n'offre pas la même vérité que les souvenirs. Les personnages se meuvent dans un monde que l'auteur imagine au gré de son tempérament; tout y est rose s'il est optimiste, tout y est noir s'il penche vers le réalisme. La réalité, malgré qu'on en aie, se situe entre les deux. Mais comme dans la création artistique, l'œuvre est inséparable

- (13) Cf. *marji'*, etc. *supra*, p.
 (14) These statutes seem to have included a prohibition on the carrying of arms or cutting of vegetation in the *ḥaram*.
 (15) E. Graf, *Das Rechtswesen der heutigen Beduinen*, (Bonn, n.d.), p. 191 citing 'Arif al-'Arif who gives *ṣulḥ* as the synonym of *ṭibah*.
 (16) Published at Louvain, 1951 (2nd. edit.).
 (17) In *Ṣubaiḥī* country, *Shām*, as I discovered recently, was used to indicate the Yemen, which lies just north of this area.
 (18) H.R. Palmer, *Sudanese Memoirs*, (Lagos, 1928), III, unfortunately with no Arabic text and a rather dubious accuracy of translation.

REFLEXIONS SUR QUELQUES ROMANS EGYPTIENS

Par

Jacques Jomier

Ces lignes voudraient exprimer à la fois des remerciements et des souhaits. Elles diront la reconnaissance d'un étranger qui a été guidé par des maîtres égyptiens vers les meilleurs romans arabes modernes. Leur découverte fut pour lui une joie; leur lecture un enrichissement. Il les a aimés et ils lui ont beaucoup appris. A l'heure actuelle il attend que de nouveaux écrivains poursuivent l'œuvre de leurs devanciers. Le roman arabe n'a-t-il pas un rôle à jouer en Egypte certes, mais aussi à l'étranger pour faire connaître l'âme égyptienne et pour rapprocher les peuples ?

Parler de rapprochement des peuples à propos du roman pourra sembler paradoxal dans un monde où règnent avant tout les lois d'airain de l'économie et de la politique. Et pourtant qu'on le veuille ou non des impondérables interviennent dans les affaires humaines. La sympathie que l'on éprouve pour les autres, tient souvent à une meilleure connaissance qui permet la compréhension. Le roman, à sa place modeste, peut devenir l'instrument d'une telle compréhension.

Bien sûr tous les romans ne sont pas appelés à avoir un tel rayonnement. Mieux vaut même dans la masse de la production littéraire ne pas trop demander à la plupart des ouvrages : leur but est bien précis, il suffit qu'ils l'atteignent. Dans tous les pays en effet les éditeurs, esclaves des nécessités commerciales, sont tenus de sacrifier au goût de leurs clients. Le public moyen songe avant tout à se distraire, à jouir de quelques moments d'évasion dans le rêve. Il se dirige d'instinct vers les récits d'amour les romans politiques ou policiers ou les anticipations des sciences fictions. Les kiosques de journaux lui offriront cette marchandise. Dans tous les pays une telle littérature abonde. Elle a ses poncifs et parfois ses réussites. Mais sa diffusion révèle l'état d'âme d'une société plus que la valeur de ses écrivains. Le succès qu'elle rencontre montre à quels types de héros le public moyen aime à s'identifier instinctivement. 'Dis-moi qui tu hantes et je te dirai qui tu es'; le vieux proverbe n'a rien perdu de son actualité.

L'authentique roman se situe à un plan plus élevé. Il est à la fois œuvre d'art et étude de l'homme. Il a sa place dans l'histoire de la littérature. Il enrichit le patrimoine culturel de l'humanité; manifestant les dons d'un grand romancier et la puissance de son génie créateur. Il apprend

Haramain), the Two Harams, does not occur in the Koran, this concept of a sort of unity between them may be subsequent to the Prophet's death.

After re-adjusting one's views on the haram, I think that some of the problematic issues of early Islāmic history become a little clearer. When 'Abdullāh ibn al-Zubair held the Haramain, the Umayyad Caliph 'Abd al-Malik feared he would make the pilgrims perform allegiance to him there, and so he created a new haram, or re-created an old one, at Jerusalem, al-Haram al-Sharif, saying that this rock shall be in place of the Ka'bah — here again is a glimpse of litholatry. At this early period, the year 69 of the hijrah, I am of the opinion that Arabian concepts of religion were still dominant, and thus it may be that the tribes tended to consider themselves attached to a haram rather than a dynasty, and just as Muḥammad had set up a new haram at Medina, so in the early formative period of Islām it could have been in line with age-old Arab patterns to set up a new haram to counter the politico-religious powerpull of the Arabian Haramain.

In concluding I should like to suggest that the concept of a holy family at a haram seems to have survived in Islām at many other times and places of the Muslim world apart: I mean from cases where the pattern occurs in the ordinary organisation of saint cults. In Morocco I learned quite recently that the town of Muley Idrīs where the founder of the dynasty was buried and where neither Jew nor Christian may spend the night is called a maḥram. Idrīs was proclaimed Imām in Morocco as early as the year 68 and he collected about him a group of tribes of which he was the focal point. Whether the term maḥram was applied to Walilī, where he was buried, before or after his death I suppose nobody knows, but the few circumstances of his life that are related, suggest that he acted in much the same way as his great ancestor Muḥammad in departing to Medina. In the latter half of the 'Abbāsid era we find that the palace complex in Baghdad is called ḥarīm or ḥaramain though the reason for this never seems to have been explored. Even in Nigeria distant from the mediaeval Islāmic centres a curious use of maḥram survives perhaps by extension from the rights guaranteed to a sacred enclave for it means a document containing tax exemptions and exemption from military service for holy families claiming descent from Hasan son of 'Alī.¹⁸ Sharīfs are called Ḥabīb in these documents their title in Ḥadramawt to this day and curiously enough a title of Muḥammad's enemy Musailamah.

No doubt many more evidences of the survival of this important pattern of haram and holy family are to be found in the classical period of Islām and it is a concept which in the shape of the ḥawṭah has lived into this century of ours. It is essential I believe to understand how it operates

and to appreciate fully its importance in the rise and early development of Islām which in its initial Arabian form seems to me itself an outstanding example of an ever-recurring pattern; this pattern of religion at Mecca I hold to be the most important social circumstance into which Muḥammad the Prophet was born. Before looking for Jewish and Christian elements in Islām it would be wise to establish what is specifically Arabian and I think this will be found to be vastly greater than many western scholars have supposed.

R. B. Serjeant

- (1) *The Saiyids of Ḥadramawt*, (London, 1957). This is merely a sketch in outline from my materials.
- (2) W. Thesiger, *Arabian Sands*, (London 1959), p. 97.
- (3) Two Tribal Law Cases, *Journal of the Royal Asiatic Society*, (London, 1951), pp. 166-8.
- (4) This is perhaps the basic reason underlying the recognition or at any rate, acceptance of the first two Caliphs by the Zaidīs. In Shi'ite eyes they could be no rival to those descended from the holy family whose claim to be the true successors of Muḥammad in the Imamate was clearly superior, 'Uthmān however, belonging to another branch of the holy house of Mecca, may conceivably have been quite a serious rival on the score of legitimacy alone, to the 'Alī-ids in the early period.
- (5) This family in past times used to provide the hereditary naqibs of the Ḥadramī Saiyids, I knew Ḥabīb Aḥmad personally.
- (6) The word is interesting; it may be linked to the sense of repentance as in *Kor.* VII, 148, but there are also other possibilities which need not detain us here.
- (7) Accounts of Musailamah do vary of course, but this does not affect the argument here.
- (8) For the problems involved, cf. J.M.B. Jones, *The Chronology of Maghāzī, B.S.O.A.S.*, (London, 1957), XIX, II, op. 245-80.
- (9) N. Rhodokanakis, *Studien zur Lexicographie ...*, *Kais. Akad. Wiss.*, (Wien, 1915). GLXXVIII, IV, p. 59.
- (10) I should prefer here to render this phrase as "according to their customs of protection" following the sense of rabi' in contemporary South Arabia.
- (11) I am not entirely satisfied with the translation of Mu'min in early Islāmic contexts as "Believer", and am speculating as to whether its fundamental sense may indeed be to guarantee security. I must defer proposing any firm view however until I have examined the philological evidence fully, and also the passages where the word occurs in the Koran. Dr H.F. al-Hamdani has pointed out to me a relevant and most significant passage in his edition of al-Rāzī, *Kitāb al-Ẓīnah*, (Cairo, 1958), II, p. 71 "al-taḥḍīq rāji' ilā ma'nā al-amān, believing goes back to the sense of security." This is discussed in some detail.
- (12) The basic sense of Kāfir I should like to take with Lane, as to declare oneself free or quite of something. This is supported by *Kor.* XIV, 27. A passage in the *Tāj al-'Arūs* on a fight that broke out between the Aws and Khazraj seems to me to support the general theme of this article, and to some extent the sense of making themselves quit of the mawaddah and ulfah established between them by the Prophet. Mawaddah is a particularly interesting term, occurring in the pre-Islāmic inscriptions in a technical sense.

At the battle of Uḥud, the holy family of the Banū 'Abd al-Dār, then still unbelievers of course, bore the standard of the Meccan temple with them. Presumably therefore the Meccan temple was giving its sanction to the war against Muḥammad. I am not able to prove this theory, but I cannot believe, in the context, that the presence of the standard did not have a religious significance.

The name 'Abd al-Dār indicates that the family gave servitors to the Meccan temple; I would compare this family with the Bā 'Abbād Maṣḥāyikh, the hereditary servitors of the tomb of Hūd in Ḥaḍramawt from antiquity. There is a Ḥaḍramī 'Abbād who figures occasionally in the *Sīrah*, though we know nothing of his family. Names like 'Abd al-Saiyid or 'Abd al-Shaikh are still current in South Arabia, meaning of course, "servant of the Saiyid or Shaikh", a saint departed this world. Before Muḥammad's time the 'Abd al-Dār had been forced to cede some of their offices to the 'Abd Manāf branch of the holy family, to which both Muḥammad and the Umayyads belonged. Such disputes between holy families in Arabia are legion, and I might instance the case of the 'Amūdī Maṣḥāyikh of 'Amd who venerate a chest of mediaeval books, called khizānah, three branches of the family holding the keys of the chest in rotation. I recall vaguely too, that in Tarīm there was an acute dispute over the Ḥaddād manṣabate at al-Ḥawī in which the question of the application of the monies of the ḥawṭah was involved, for in any ḥawṭah its revenues go to the Manṣab who disburses them as he wishes, though of course in practice he is fairly strictly bound by convention as to how he does so. To hold these offices in Mecca then, was to hold power, and it was surely not for sentimental reasons, that the Umayyad Caliph Mu'āwiyah actually bought the Dār al-Nadwah, the Council-House, for one million dirhams from the 'Abd al-Dār, thus assuming the function of presiding at arbitrations and the setting of disputes, a piece of politico-religious strategy.

As an extension of the influence of the ḥaram or of the ḥawṭah, we may consider the celebrated caravan of Quraysh and its summer and winter journey. Turning once more to present-day Southern Arabia, we find that if a Manṣab wishes a tribesman to visit the shrine, or should the tribesman himself desire to do so, the Manṣab will send him a thread or some other emblem of security. Al-Marzūqī reports what appears to be the same custom from the pre-Islāmic period, and I believe this was the usage amongst the Ashrāf of Mecca in mediaeval if not even later times. The tribesman may then walk to the sanctuary protected by it from his foes. Arising from the basic principle that wherever a Manṣab or a member of his family goes, he will not only be secure, but able also

to extend that security to others, we find that he can accompany caravans to protect them. The mediaeval writer, al-Sharjī, refers in several places to a caravan from Yemen to Mecca known as Qāfilat Ibn 'Ujail, accompanied first by the celebrated Yemeni saint, Ibn 'Ujail, then later by his descendants which had complete inviolability (*ḥurmah wāfirah*) from attack. No one of the Bedouin of these districts says al-Sharjī, will molest them — nay, if there be a small boy of them in the caravan or one of their slaves, nobody will molest them. They have an effective control (*ḥukm nāfidh*) over them, and their command is obeyed through the barakah of the *shaikh*.

My view is that the institution of caravans by Hāshim could only have been achieved through the sanctity of the Meccan Ḥaram and spiritual influence of the family controlling it. Al-Marzūqī shows that Quraysh only conducted their caravans through the parts of Arabia under control of the Muḍar confederation in this way, and for the rest, they had to pay tolls (*khafārah*, the modern *siyārah*). So, if the tribes to which no *khafārah* tolls were paid were contrasted with those which took *khafārah*, it might be possible to define the exact limits of the politico-religious influence of the Meccan ḥaram, for tribes insisting on *khafārah* may have been attached to other religious centres. One need not of course assume that Hāshim actually founded this caravan system, for we have a Himyarite inscription from Sha'ib Shisa' in Sa'ūdī Arabia which states that a certain Hārith led a caravan north and south, Yaman wa-Shām,¹⁷ with a band from Ḥaḍramawt.

Although Muḥammad had established his own ḥaram at Medina, his spiritual authority in Arabian eyes, I would suggest, stemmed primarily from his belonging to the holy family of Mecca, a place to which his attachment is manifest through out the pages of the *Sīrah*. When he first stood before it *vi et armis*, then departed peacefully because his camel refused to enter it, he is reported to have said, "They will not ask me any matter (*khuṭṭah*) whereby they may magnify the sacred things of God (*hurumāt Allāh*) but I shall grant it them." When he actually entered Mecca by force, tradition records that he wore a black turban. My inference is that he did so because he felt the violation of the ḥaram was a shameful act, though of course justified in his case. Tradition further states that only for one hour was it made lawful for him to shed blood there, but that the game, the cutting of trees, and all the other things forbidden to people there, were not made lawful for him to do. With the two ḥarams in Muḥammad's hands, we have a coalescence of the two politico-religious nuclei around which the tribes are confederated, owing allegiance to Allāh. However as the expansion al-Ḥaramān (al-

grossly un-Islāmic, of which quite a few exist in South Arabia, but in general they follow tribal law, and indeed some may not be very well acquainted with the ṣharī'ah except in its more universally accepted practices. They have, however, agreements containing long lists of penalties for specific crimes and misdemeanours, compiled by the tribal headmen meeting along with the Maṣāb, and ratified by them. Closely corresponding lists are preserved in the ṣharī'ah law books, such as the definition of the several categories of wound, for each of which there is a special computation of damages. This list was sent by Muḥammad to Najrān. The whole episode of the expulsion of the Medinan Jews is an example of how Muḥammad applied the sanctions of tribal law.

From that point where Muḥammad had been successful in obtaining the agreement of his tribes to create a ḥaram which could be protected, the rest of the story of the expansion of his power is not so difficult. It would be a mistake though, to talk of a military conquest of Arabia, especially of the Yemen where there is a most suspicious lack of data on the supposed campaigns. Muḥammad's most obstinate opponents included Musailamah, Lord of a ḥaram, as we have seen, and Ṭḥaqif of Wajj, the ḥaram of which place Muḥammad ultimately recognised, guaranteeing the game of Wajj the same security as that of Mecca and Medina. He was clearly unable to get Ṭḥaqif to concede on the question of the ḥaram, but Arab historians have played this down, and attempt to explain away the ḥaram of Wajj as a ḥima or protected grazing.

I must turn now to the ḥaram of Mecca, probably only one of many, though all sources concur that it was an important centre [before Islām. Mecca is described in Tabari's *Tafsīr*, for example, as being created a ḥaram secure (āmin) from the punishment of Allāh, and of "tyrants" (jabābirah). In the pre-Islāmic inscriptions we find the word maḥram associated with shrines and generally rendered as "temple"; it still survives in the name Maḥram Bilqīs at Ma'rib. The god Dhū Samāwī at Timna', capital of Qatabān, had a maḥram, and one may remark that even its present-day name, Timna', means something like, "it defends", or, "it is inviolable", in allusion, I surmise, to the power of a ḥaram to defend itself. It is clear that at al-Hazm in Jawf of the Yemen, the sanctuary of the god Dhū Samāwī was set within a sacred enclave, for the inscription identifying it, refers to a maḥram and maṣḥḥ, the latter meaning a place of anṣāb or boundary stones of a ḥaram such as we know at Mecca.

The essential authenticity of the picture of the Meccan ḥaram painted by the Arabian sources is then confirmed, both by the inscriptional material and by comparison with the ḥawṭah, not only in respect of the rites of worship, but also as regards its organisation as a social and political

institution. A central feature of the Meccan temple is the ṭawāf accompanied by the grasping of the four corners of the sacred house, just as I have seen Bedouin at Bin Hūd grasp the corner-posts of the tābūt when performing their ritual visitation there. The veneration of the ḥaram extended to the Anṣāb of the Ka'bah, which is in essence litholatry, and I could of course cite innumerable examples of litholatry in Arabia which I have recorded of the present day. The threat to move the stones of the Ka'bah to the Yemen before Islām, and the Carmathian removal of the black stone in the 3rd century show how litholatrous ideas have held sway and persisted, but in general when one compares the rites associated with saint-cults in Southern Arabia with the data provided by G. Ryckmans' *Les Religions Arabes Pré-Islamiques*,¹⁶ one is immediately aware of the unbroken continuity of Arabian religion.

Before Muḥammad's birth, the holy family in charge of the Meccan sanctuary, a family to which Muḥammad himself belonged, had been frequently at variance. Their ancestor Quṣaiy, of whom we might think as the first Maṣāb, was the Lord and guardian of the shrine, but in their squabbles, his descendants distinguished various offices, the ḥijābah or guardianship, the watering of the pilgrims, and probably of their animals (siqāyah), the feeding of them (rifādah), and nadwah which is supposed to be the council of Quraysh, but both from the evidence of the ancient texts, and by analogy with the present day, I am inclined to think it may have been a meeting-place in a neutral centre where inter-tribal disputes could be discussed. There was, too, the privilege of keeping the banners, the liwā', of which I shall treat shortly. The point I wish to make about these offices is that, quite apart from the sharaf they brought their holders, they were lucrative unquestionably, and the rifādah is actually described as a contribution (kharj) which Quraysh used to pay from their own property to Quṣaiy at every pilgrimage (mawṣim) so that he could provide food for the pilgrims, and this is exactly what a Maṣāb does at his maṭbakh or "kitchen". It is one of the responsibilities of his office, the expenses whereof would be defrayed from the income he receives from the "tenth furrow".

To turn now to the banners of the Ka'bah, it is not extraordinary to learn that all South Arabian saints have their banners, and some have a bairaq, i.e. a pole surmounted by a crescent and provided with little bells. The bairaq may be sent from one saint to another to invite people to the annual ziyārah pilgrimage — by chance I saw the bairaq going along the main motor road to Crater, Aden, when I was last there; it is usually accompanied by a drummer. The bairaq may be sent out to intervene in war, as happened in very recent years on the Aden-Yemenite frontier.

mediately before the Quraish assault upon Medina, the Jews of the Aws are associated with the Arab tribal groups in the defence of the town.

For purposes of this article however, the most important document is what I have dubbed no. F., not early in my view, since Muḥammad is called Rasūl Allāh. It says, "Inna Yathrib ḥarām jawfu-hā li-ahl hādhihi 'l-ṣaḥīfah, The centre (or Jawf) of Yathrib is inviolable (sacred) to the people of this sheet." It adds that any dispute between "the people of this sheet" is to be referred (radd) to God and to Muḥammad, the Apostle of God.¹³ According to a tradition quoted by Samhūdī, the "taḥrīm al-Madinah" took place after Muḥammad's return from his successful campaign at Khaibar, i.e. in the year 6 or 7 with the varying chronologies. A tradition classified as weak, maintains that at the time of the declaration Ka'b b. Mālik went out and marked the points of the boundary of the Ḥaram around Medina. Some traditions claim that an area of 12 miles around Medina was turned into a ḥimā or inviolate pasture, but the plain sense of Jawf is given in Ibn al-Athīr's *Nihāyah* as the baṭn al-wādī. To quote Samhūdī again, "God made for his temple (at Mecca) a ḥaram to magnify it, and he made for his Ḥabīb and the noblest of mankind to Him, that area which surrounded his place a ḥaram, the statutes (aḥkām)¹⁴ of which must be observed." Tradition furthermore records specially heavy penalties for killing in the Medinan ḥaram, as in the Meccan ḥaram. Yet two more traditions, quoted by Ibn Ḥanbal, embody significant notions, "Each prophet has a ḥaram, and al-Madinah is my ḥaram." "Mecca was Abraham's Ḥaram and al-Madinah is my ḥaram."

The progress revealed by this remarkable series of agreements preserved by Ibn Hishām, is from a confederation presided over by a member of a holy house to regulate procedure — and this is what I understand when the agreements stipulate that any point upon which the Medinan tribes disagree is to be referred to Muḥammad who knows what the law is — to the founding of a ḥaram within which God, for practical purposes Muḥammad is virtually absolute, surrounded by tribes self-governing but linked to the ḥaram. The ḥaram, as indeed we know from subsequent history, constitutes a nucleus around which may be gathered an indefinite number of tribes. Once more the Arabian solution has been found for centralising the power and control over tribes which will not yield their own sovereignty and independent management of their own affairs. So little is there of religion in this aspect of the situation that I have debated whether it would have even been possible for Jewish armed tribal groups to be linked to the ḥaram. This is the great question, and in the event it did not turn out so, but in 1947 there were Jewish families in the Hawṭat al-Faqīh 'Alī under Arab protection, which by analogy might show that

it is not impossible for a sacred enclave to protect those of other faiths.

For the Arabian tribes it was not difficult to adhere to this central nucleus. What has been preserved of the Prophet's correspondence demonstrates that they were asked to give up very little, in adhering to the ascendant centralised authority; to take a modern parallel, one might liken their position to that of Arabian tribes not subject to Ibn Sa'ūd, who yet sand him a present as a species of political insurance. By Islām, according to al-Azraqī, every claim of privilege, blood, and property was abolished. We have too the tradition, "lā ḥilf fi 'l-Islām, there is no alliance in Islām", i.e. no new alliance between one tribe and another, while perhaps old alliances against third parties also were invalidated by the security within the common allegiance to Allāh and Muḥammad. It was to God and Muḥammad that all inter-tribal disputes had to be referred, disputes which in effect are only serious when they lead to bloodshed, hence the constant harping on this question. At first, no doubt, reference to God really meant a meeting at which Muḥammad presided, but later he had obviously to delegate some of these powers.

Linked to the idea that at Medina it is that blood-disputes are settled, may be the tradition on the epithet "Tibah" applied to Medina, which runs, "Inna-hā Tibah, tunaffi 'l-dhunūb, It is Tibah, driving away crimes." From the root ṭyb in fact do seem to be derived a number of technical senses to do with the making of peace between disputants, some of which have been collected by Graf,¹⁵ mainly from the Palestinian writer 'Arif al-'Arif. I believe too, that the pre-Islāmic Hilfal-Muṭaiyabin, is properly to be interpreted as a pact made to avoid crimes, along the same lines. Samhūdī does of course offer various interpretations of the name Tibah, none very convincing, and I must say here, that the philologists of a later period often seem at a loss to comprehend fully words relating to the technicalities of Arabian life, falling short of their true implications, but that by reference to still existing Arabian usages one can sometimes arrive at a closer interpretation of them.

Muslim sources present a picture of Islāmic law as sanctioned by Muḥammad's practice at Medina, but one has only to read the *Sirah* and the series of 8 documents of the so-called "Constitution of Medina" to perceive that the already established system of law and custom was Muḥammad's practice. Any new sunnahs he introduced are so limited that they can be described in the brief letters he wrote to the tribes. It might be said that Muḥammad fitted into the system of law and custom into which he was born. So also in more recent times, the Manṣabs of the ḥawṭahs preside over cases settled according to Arabian tribal law. I do not say they would not protest against practices manifestly and

tion — however important these may be in another context. If we look closely firstly at the terms upon which he was accepted by the Medina tribes, we find that, stripped of the edifice constructed by Ibn Hishām, and others, over the basic facts, Muḥammad and the Medinan tribes arrived at an agreement only after much hard bargaining. He had already been rejected by the Banū Ḥanīfah, conceivably because they had already declared themselves adherents of the prophet Musailamah who set up a ḥaram amongst them.⁷ Muḥammad had been rejected by *Thaqif*, possessors also, of a ḥaram. The final agreement with the Medinans however, as quoted in the *Sīrah*, is evidently drawn from a document, and simple though the language appears, it seems to me highly technical — the main issues being obedience to Muḥammad in good and bad (circumstances) (i.e. perhaps war and peace), and in attack against *us*, and not to dispute with people in their own affair.

Muḥammad is himself specifically described in the *Sīrah* as held in honour and protection (*man'ah*) by his people and town, i.e. Mecca. Again, these terms have no hint of flattery, but are technical and indicate that he belonged to an honourable arms-bearing group. Without such honourable ancestry it is inconceivable to me that tribes could have desired him, and anyway, as already remarked, he also belonged to a holy family.

Now, according to the *Sīrah*, Muḥammad, after his arrival in Medina, wrote a document for the Mu'minūn and the Muslimūn of Quraysh and Yathrib. This phraseology is in itself noteworthy since it does not speak of the parties as the Anṣār and Muhājirūn — it is in brief, an agreement between a tribal group, Quraysh, or properly part of Quraysh, and those described as Mu'minūn and Muslimūn of Yathrib. Further more the so-called "document" is not one document but no less than 8 separate agreements, though one or two of these may be by way of appendixes to the others. Each concludes with an appropriate terminal formula such as *Wa-inna 'llāh 'alā abarr ḥaḍḥihi 'l-ṣaḥīfah*. Each of these documents belongs to a different date, though I am uncertain, as yet, whether they are even in chronological order — but if they are, then this will be fundamental towards settling the chronology of the *Sīrah* as a whole.⁸ These documents quite clearly reveal the stages of the development of Muḥammad's power, and though unnecessary to consider the chronology here, it is obvious that pieces in which the name Yathrib figures are earlier than those in which its later title al-Madinah appears, or where we find simply "Muḥammad" without the epithet, "Apostle of God."

The first document of the series then, constitutes the said Mu'minūn and Muslimūn of Quraysh and Yathrib an ummah or community. A

great many theories have been woven about this "ummah" and the growth of the concept of the Muslim community in the mind of the Prophet, to find in it a significance it probably never had. To compare a usage current in South Arabia, a lummiyah means a tribal confederation, a word semantically linked with ummah. Furthermore we have in the inscriptions, for example, the community of 'Athtar⁹ — this suggests something very close to Muḥammad's organisation at Medina. There is also the traditional idea that every ummah which believed in its prophet will be resurrected as an ummah by itself, no other mingling with it. In short, I think that the ummah in the sense of a confederation round a religious nucleus was a pattern well established long before Muḥammad.

The opening document of the Medina collection begins with a series of identical clauses which run, "The emigrants of Quraysh (or the Banū Sā'idah, or Banū Juṣṣam, or other Medinan tribes), according to their former custom,¹⁰ will give and take blood-money between themselves, and they will ransom their prisoner according to the common custom (*ma'rūf*) and share (*qisṭ*) among the believers (Mu'minūn).

A second proviso makes the group responsible for paying blood-money for a person who becomes a Muslim, but is not attached to any group of Muslims. Yet another clause makes the Mu'minūn muttaqūn (God-fearing believers, though I should like to render this as "guarantors of security, clear of offences against tribal law, especially in the matter of blood — from naqiya to be clean, so used in South Arabia), responsible for taking action against one of their number who commits a crime or causes dissension among the Mu'minūn, even if he be one of them. No Mu'min is to be executed in revenge for a kāfir¹¹ Other clauses guarantee mutual security, and lay down arrangements for a common peace with an external foe.

The second document in the series extends what is in the first, dealing with the question of murder and blood-money among the Mu'minūn, believers or perhaps guarantors, outlawing the murderer — in Arabic *muhḍith*, which is actually the same word as that used in parallel contexts in the *Thibi* documents, written this century. It outlaws the man who protects the murderer, stating that from him will be received neither *ṣarf* nor *'adl*. Now *ṣarf* is said to have the sense of repentance, and for many reasons I think it is to be identified with the *suqtān* or present which the guilty tribe brings to the *Maṣab*. The *'adl* I should like to identify with the pledge in earnest of readiness to proceed to judgement, a sense in which the word is used today.

In the one piece in the series that can be dated, that drawn up im-

the recognised *hawṭah* at *Thibī*, according to its boundaries and deeds, and the undertakings of its people (i.e. the tribes) concerning it, is linked to their honour, (i.e., is an infringement of their guarantees of protection of the *hawṭah*), and is bound up with their undertaking to assist the one against the other, and against whomsoever it be, who commits an evil action in the *hawṭah*, and against any person who *initiates* any offence against Saiyid, Miskin (ie. artisan and peasant), or tribesman. The *Manṣab* will take action against the offender — each offence carrying its due expiation, and every case its appropriate settlement.

The document continues that if the offender pays the due penalties in such a way as to satisfy the *Manṣab* — then well and good ! If however he does not, then the whole tribe of *Al Shamlān* will take action against the offender to bring him out of his disgrace — making a strong judgement against him on such a way as to fully satisfy honour, and cleanse the tribe (of the black shame put upon them by the infringement of their guarantee of the *hawṭah*'s inviolability), according to the way of those white of face (i.e. honourable). The text stipulates further that nobody may absolve himself from the undertakings of the agreement unless he is done an injury within the *hawṭah* which the *Manṣab* takes no steps to have remedied.

An old or a recent resident in the *hawṭah* is a protected person, neither entitled to commit an offence, nor may an offence be committed against him; but should any trouble arise between him and a tribe he must leave the *hawṭah*, and any warlike actions must be carried on outside it. The *Manṣab* is not to show preference for any particular group or person, and the *Al Shamlān* on their part undertake to do all that will "adorn the Lord of the place, and preserve the *hawṭah* and its inviolability." The agreement concludes with an oath taken by the tribes — the oath by God, his Book, and their *shaikh*, the 'Aidarūs Saiyid (i.e. the *Manṣab*), to observe the afore-going stipulations.

Murder in the *hawṭah* is the gravest of offences. In the event of a murder outside the *hawṭah*, the procedure is relatively simple, and the *Manṣab* could probably declare a truce to allow the parties to come and settle the affair under his aegis — indeed a general truce is usually declared between the warring tribes on the death of an important *Manṣab*. In the case of murder within the *hawṭah* however, the *Manṣab* writes to the chief of the offending clan, and to all the other tribes, placing the responsibility of dealing with the incident upon them. Immediately they summon a tribal conclave, called *ḥujrah*, and this you may compare with the Meccan 'nadwah'; the offending clan sends the *Manṣab* a *suqtān*,⁶ i.e., the present of a sheep or she-camel, and a pledge in earnest of its willingness to proceed to judgement. All the *hawṭah* tribes assemble at

the *Manṣab*'s house, and the headmen of the guilty clan, or even the *Manṣab* himself in person, will take the guilty party's dagger, strike his forehead with the hilt, and then slash his brow until it bleeds — this is to demonstrate that the man's honour—his 'wijh' *وَجْهٌ* has been shamed. The action is highly symbolic, and it is found in a Minean inscription and in the *Sirah* where it is called the *tajbih* and is accompanied by blackening of the face. The *Manṣab* now attempts to effect a truce between the two tribes who are at bloodfued as a result of the murder inside the *hawṭah*. To expiate the guilt of the offence, the guilty tribe must execute one of its own members, not necessarily the actual murderer, or else the other tribes will unite to attack it, remaining at war until they have exacted proper atonement in the way of killings adequate to the heinous crime of violating the sanctity of the sacred enclave.

As any offence against the *Manṣab* or persons coming under his protection within or without the *hawṭah* — or against the *hawṭah* property, is regarded as infringing on the respect of the *Manṣab*, the result is that a clever, and it may be an unscrupulous *Manṣab*, can attain great power by playing off one tribe against another, manipulating them to attain his own ends — though of course a good *Manṣab* can be of great service to his people. He can even enter into their disputes, interposing his banner between warring tribes to separate them. During times of political anarchy in *Ḥaḍramawt* some *Manṣabs* have been able to extend their influence very widely, but any centralisation of the secular power tends to weaken their authority, though not to break it. When I was in *Wāḥidī* territory in 1947, the *Manṣab* of *Hawṭat al-Faqīh* 'Alī had become, I imagine, more powerful than the *Sulṭān*, but I had the interesting experience of seeing this power broken through the support accorded the *Sulṭān* by the Residency which favoured centralisation of power under secular, i.e. tribal, authority.

There are of course rival *hawṭahs*, and rival *Manṣabs*. The *Manṣab* of *Thibī* even waged a war against the holy city of *Tarīm* for several years, by instigating the *Tamīmī* tribes to besiege it, while in the *Wādī Daw'an*, the 'Amūdī families of *Mashāyikh* in times gone by seem to have built themselves a little empire. At least one case is known to me where the member of a Saiyid family finding no scope of his politico-religious function in his native place, has moved to some other centre where he has founded a new *hawṭah*.

To turn to *Muḥammad* and the process by which he became established in *Medina*, it appears to me that there are here very close parallels with the growth of a *hawṭah*, but I must emphasize that this article is concerned with patterns of action, and not with questions of revelation and inspira-

punishment. All show it great respect (*iḥtirām*), and just as people arriving at the Medinan ḥaram used to lead in their animals, so at Hawṭat al-Faqīh 'Alī we dismounted from our camels at the point of entry and came in on foot. Outside the ḥawṭah we fired a salute, called *ta'shirah*, and so also for fear of Medina, though before it became a ḥaram, people entering used to utter a cry which Samhūdī compares to the braying of an ass — Arabic *yu'ashshir*. In cases known to me the founder of the ḥawṭah, and later, his descendants, taxes the inhabitants of the ḥawṭah with the *Khums*, but he also derives an income from waqf lands outside the sacred enclave where a proprietor has made bequest of the tenth furrow in his fields as a *nidhr* or votive offering. The original founder of the ḥawṭah, in the natural course of events, dies, but remains forever Lord of the ḥawṭah, a dome is set up over his tomb, and one of his descendants is elected — elected mark you — to fill his office, with the title of Manṣab or Manṣūb. This last word — which is reported as Manṣib by some authorities — I propose to see as equivalent to the classical Arabic word *manṣib*, a place or thing to which a person is referred as his source, said by the lexica to be synonym of *marji'*. Now in the tribal areas of South Arabia a *marji'* or *maradd* is a person, a sultān, headman, or the like, who is an authority on tribal law. We learn from the so-called "Constitution of Medina" that in the case of a tribal dispute then Allāh and Muḥammad are the *maradd*. There are certain passages in the Koran which I think, whether they employ the term *marji'* or *maradd*, could be understood in the same sense.

It occurs sometimes that for reasons obscure to me, the saint's descendants do not actually live in the ḥawṭah, and a comparatively humble person takes charge of the shrine, known as *Khādim al-walī*, an office which becomes hereditary, and the family thereby acquires some status. The office of *manṣab* is then, at the one time, both elective and hereditary, and in the J.R.A.S.³ I have already published a short account of the election of a Manṣab of the *Mashāyikh*, in which all classes appear to have some say. If one recalls the situation in Medina after Muḥammad's death, neither of his two first successors was a member of a holy family, whereas the third, 'Uthmān, belonged to the holy family of Mecca, as did 'Alī. Though the two latter Caliphs belonged to very different branches of that family, my theory is that, at least down to the emergence of the 'Abbāsids, there was no universal feeling among Arab Muslims that Muḥammad's legitimate successor, as distinguished from interim caretakers as it were, such as the first two Caliphs, should be taken from any specific branch of the family.⁴ However I do not wish to develop my views on this issue in this place, but I propound my theory by way of analogy with the pattern of elections to Manṣabates.

At the time the ḥawṭah is established the surrounding tribes guarantee it, in documents preserved by the Manṣab — I have been fortunate enough to have the opportunity of making selections from two groups of documents pertaining to two important Ḥaḍramī ḥawṭahs. Those of the Ḥaddād Saiyids of Tarīm whose ḥawṭah is called al-Ḥāwī, show guarantees of the inviolability of the ḥawṭah made by sultān after sultān — for the sultāns are only really tribal chiefs. They guarantee exemption from customs duties, and even exemptions from certain categories of taxation for persons under the Manṣab's protection though living outside the ḥawṭah.

Fear of the supernatural plays a strong part in the privileges wrung from the tribes and their rulers for the ḥawṭah — the hagiologies cite many an example of a sultān or governor who tried to infringe on its rights, or to tax it, only to suffer swift retaliation from the saint of the place. Even animals, innocently straying and eating of the pasture of the ḥawṭah, have sometimes suffered from the wrath of the departed saint at the violation of his property. The privileges of the Lord of the ḥawṭah seem to be known as "jāh", and when a *shaikh* of the Bā 'Abbād, probably a Manṣab, intervened to stop the palms of his *fuqarā'* from being cut by the tribes, their chief said to him, "You have no 'jāh' here, your 'jāh' only begins at Kuḥlān, (a mountain in the wādī Ḥaḍramawt)."

Once when discussing with a Saiyid of the Mawlā al-Dawilah family, the ḥawṭah of this saint I noticed he referred to the tribes supporting the ḥawṭah of Mawla 'l-Dawilah as "Anṣār Mawla 'l-Dawilah", exactly the same term as applied to the tribal supporters of Muḥammad in Medina. The following account I have extracted verbatim from my field notes.

"The *aḥbāt* is land surrounding the ḥawṭah, occupied by sundry tribes who make agreements (*wuthūr*) with the Manṣab to respect and venerate the ḥawṭah. They agree also that if there is any quarrel between them they will go and submit the matter to his judgement — (perhaps I should say arbitration here). When a ḥawṭah is well organised, the various tribes of the *aḥbāt* are bound to the Manṣab by *wuthūr* to assist him against those tribes who do not abide by their agreements with him, and to help him to use the threat of force to execute a judgement. If the Manṣab's spiritual power over them is not strong the tribes are inclined to go their own way, but if he has great ascendancy over them they obey him."

It is interesting to see how this tallies with the engagement into which the Al *Shamlān* tribes of the Tamīm entered in 1922 with the Manṣab of the *Thibī* ḥawṭah near Tarīm, of which the following is the gist. It was agreed with their Ḥabīb, Manṣab, and Paragon, the Ḥabīb Aḥmad bin Husain al-'Aidarūs,⁵ that anything untoward that occurs (*yaḥduth*) in

venerated like the Ka'bah and circumambulated, with priests, *etc.*, like the Ka'bah itself. I incline therefore to the theory that Tāghūt before Islām, may have included the senses of law and custom in just the same way as 'Din' means law. Again, Arabian customary law of the present time is fundamentally one with that ancient law of Arabia of which we catch glimpses in the pre-Islāmic inscriptions, and from which the *sharī'ah* is also descended. From reading the Koran and *Sīrah* it becomes clear that Muḥammad hardly made any innovations, and terms like *sālīfah* 'ādah, *sunnah*, the law of Abraham, are opposed in ancient and modern times to words like *bid'ah* innovation, *bādī*, and their like. As to the above the rigid stratification of ancient and even modern Arabia — which I hold to be in part maintained by the application of the law of *kafā'ah*, making it impossible, or nearly so, for a woman to marry a man below her in social standing.

In ancient Arabia and in contemporary South Arabia, the social stratification has, as its top layer, the armed tribes who consider themselves as a sort of chivalry; they may be camel-owning desert tribes, or tribesmen living in villages settled, who fight on foot, as in South Arabia. These tribesmen of chivalry may even be a minority of the population of Arabia. Subjected to the tribes are the merchant element, the artisans, and the peasants, all of whom are considered *ḍa'if* as opposed to *sharīf*, a definition you may find in the *Hadīth* and the *Sīrah*, and who come under some form of protection for which they have to pay the tribesman. Slaves form a separate class, chattels, yet more influential than the peasant.

In Southern Arabia the religious element is represented in the noble families of *Sharīfs*, *Saiyids*, and *Mashāyikh*. In a published lecture¹ I have tried to convey some impression of the organisation and function of this religious aristocracy, and accept the overwhelming evidence of the Muslim view that Muḥammad was a member of the religious aristocratic family of Mecca.

In all classes each social group is based on the family, has its own organisation and discipline, and seeks to the best of its powers, to maintain its position and interests, *vis-à-vis* the other groups.

Normally each tribal unit will be at war, at truce, or even in a state of alliance with other tribal units — all these relations strictly governed by customary law. Inevitably occasions arise when tribes must meet on common ground in physical security, to come to market, to arrange for truce or the payment of blood-money, and for religion. As the tribesman constantly requires some greater authority than his own which he trusts, to preside over tribal arbitrations, and to impose, even, some sanctions

with supernatural authority to enforce the observance of security on these occasions, he has to turn to the holy family which derives its authority from the divinity, perhaps through the medium of a prophet or saint. Closely associated with the holy family is the institution known in ancient Arabia as the *ḥaram*, and in contemporary South Arabia as the *ḥawṭah* — the sacred enclave — both obviously ancient terms, and, it will be remarked, both containing the radical *ḥā'*, like the interdicted pastures, *ḥimā* and *maḥjar*. The primitive form or ancestor of all these institutions may, I think, be the type of *ḥawṭah* which Thesiger² records at Mughshin, north-east of Zufār on the edge of the Arabian sands. Thesiger recounts that, on several occasions, he was warned not to cut trees in these *ḥawṭahs*, to ignore the prohibition meaning to incur misfortune, and in this particular *ḥawṭah* the killing of hares was forbidden also. Thesiger, oddly enough, seems not to have noticed the numerous *ḥawṭahs* within Ḥadramawt itself, although he remarks on the similarity of *ḥawṭahs* to the *ḥarams* of the Hejaz, which, of course, Landberg had already pointed out some sixty years ago.

To accept the oft-repeated pattern of events described in the Arabic hagiologies, the way in which a *ḥawṭah*, a sacred enclave, comes to be created is that a member of a holy family will declare a certain piece of land a *ḥawṭah*. Perhaps in rare cases the founder might be a man of piety, not of a holy family, and conversely I recall the Ṣubaiḥīs telling me of a shrine where a man of holy family had been killed deliberately so that he would stay for ever with them. The founder has the *ḥawṭah* boundaries demarcated by white-washed cairns; it will usually be sited at a locality where people tend to come together; several *ḥawṭas* for example that I have visited, lie at the junction of a number of *wādīs*. The hagiologies, though conveying the impression that a religious personage (let me call him a saint, for convenience), took the initiative in founding a *ḥawṭah*, without the consent of the tribes he clearly could not act. The hagiologies in effect of course are a species of propaganda of the religious aristocracy, and pronouncedly anti-tribal. I recall, moreover, reading somewhere of a saint who founded a *ḥawṭah*, but the tribes would not observe its sanctity, so it was abandoned. The essential principle is that security under God's law is established and the saint recognised as his representative by the tribes, in administrative control. It might even be that amongst the ignorant the distinction between the original saintly founder of the *ḥawṭah* and the divinity is vague.

Security once assured, merchants, peasants, and others settle in the *ḥawṭah*; it often becomes a market like *Hawṭat al-Faqīh 'Alī* in Wāḥidī country, and any infringement or violation of its sanctity brings condign

wichtigen Inschrift angefertigt; aber die anscheinend ziemlich genaue Kopie (siehe Abb. 1) lässt doch wesentliche Züge des Schriftcharakters erkennen. Zunächst sei bemerkt, dass dieser viel altertümlicher ist als jener der nur elf Jahre späteren Inschrift des Dammes bei at-Tā'if. Altertümlich ist die Finalform des Nūn mit streng vertikalem oder geknicktem Abstrich (Z. 4, 2) und die nur leicht gebogene isolierte Form (Z. 3). Ferner das Final-Lām ohne Bogenührung, das runde Final-Mīm mit leicht aufgebogenem Schwanzchen (Z. u, 2), das leicht nach rechts geneigte Alif (Z. 3), das flache Final-Tā (Z. 4), um nur die wichtigsten zu erwähnen. Diakritische Punkte fehlen wie im Grabstein von 31 d.H. aber im Gegensatz zu der Damm-Inschrift von at-Tā'if von 58 d.H., die ja in dieser Hinsicht mit ihrer reichen Punktierung für die Frühzeit völlig allein steht.

Wir können hoffen, dass es doch noch möglich sein wird, den paläographischen Befund auf Grund eines guten Photos zu ergänzen; für jetzt bleiben wir auf die beigegebene Kopie angewiesen.

Adolf Grohmann

الله
 لا اله الا الله
 محمد بن عبد الله
 بن حنبل
 بن حنبل
 بن حنبل

Abb. 1.
 Inschrift aus dem Wādi Sabīl
 (46 d.H.)

(1) Vgl. G.C. Miles, a.a.O., 240 und Fig. 1.

HARAM AND HAWTAH, THE SACRED ENCLAVE IN ARABIA

by

R. B. Serjeant

Over the last ten years my conviction has grown steadily that most western writers on the Prophet Muḥammad have had little real understanding of the circumstances into which he was born, tending to regard Muḥammad as free to detach himself, at least in some degree, from his Arabian environment, and even to initiate, though what they consider novel in his religion they incline to ascribe to Jewish and Christian influence. There is the tendency always, to compare him with Jesus, as his figure, at any rate, is represented in those Gospels considered canonical. The question has even been asked — was Muḥammad sincere — a question absurdly out of context. Nor can it be said that the approach of Muslim writers is always more realistic. Of latter years my views have begun to crystallise as a result of the partial synchronisation of my field research with classical texts, and consideration of the results of the researches of scholars into the pre-Islāmic inscriptions, vital for the study of the rise of Islām, though I have had to content myself largely to accepting what others have written. Through essaying the interpretation of the content and language of the ancient Arabic texts in accordance with existing Arabia that has not yet undergone any major social change it is becoming possible to offer some tentative re-assessments and a fresh approach to the unsolved problem of the origins of Islām. This article embodies views at an interim stage of my researches, subject to modification.

In pre-oil Arabia, indigenous institutions and fundamental patterns of social behaviour have hardly changed from the earliest historic times. There is, in general, the ever-recurrent pattern of centralisation of a great number of component societies into an organised state, the dissolution of that state, followed by the resumption by the constituent communities of their independent entities — which indeed they never really lost in the centralised state. This is often regarded as the relapse from order into anarchy. There seems to exist an unending conflict between the secular organisation of tribal groups and the theocratic nuclei of the professional men of religion, (the latter professions of course, hereditary like all else in Arabia), but sometimes, perhaps even frequently the two interact to work together. Complementary is the factor of the fairly rigidly patterned customary law, basically the same all over Arabia. In areas as far apart as Kuwait and Ḥaḍramawt, it is known as Tāghūt. It is significant that Tawāghūt are described in the *Sīrah* of Ibn Hishām as temples (buyūt)

EINE NEUE ARABISCHE INSCRIFT AUS DER ERSTEN HAELFTE DES I. JAHRHUNDERTS DER HIGRA

Von Adolf Grohmann

Arabische Inschriften aus der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts der Higra gehören noch immer zu den Seltenheiten. Wir kennen bis jetzt nur die beiden Grabsteine von Cypern (29 d.H.) und al-Fuṣṭāṭ (3 i d.H. im Museum für islamische Kunst, Kairo)¹. Glücklicherweise befindet sich eine solche frühe datierte Inschrift nun auch unter der reichen epigraphischen Ausbeute der von *G. Ryckmans* und *H. St. J.B. Philby* geleiteten belgischen Expedition nach Sa'ūdī-Arabien.

Am 17. Dezember 1951 kopierte *Jacques Ryckmans* im Wādī Sabīl in der Nähe einer griechischen Inschrift aus byzantinischer Zeit eine fünfzeilige arabische Inschrift, die folgenden Wortlaut hat :

١ اللهم
٢ اغفر لعبد إله بن ديرام
٣ كتب لأربعة ليل خلون من
٤ محرم من سنة ست وأر
٥ بعين

1. O Gott,
2. gewähr Verzeihung dem 'Abdilāh ibn Dirām.
3. Geschrieben, als vier Nächte vergangen waren vom
4. Muḥarram vom Jahre sechsundvier-
5. zig.

2. عبد إله ist ungewöhnlich; man erwartet عبد الله. Das durchkreuzte Alifist vielleicht لا غفر, was aber ganz ungewöhnlich wäre.

3. ليل steht für ليال. Die Defektivschreibung entspricht alter Gepflogenheit, wie sie auch in Papyri des ersten Jahrhunderts d.H. und in alten Corankodizes vorkommt.

3-5. Das Datum entspricht dem 17. März 666 n. Chr.

Leider hat *J. Ryckmans* keine Photographie dieser paläographisch sehr

(1) Vgl. *G.C. Miles*, Early islamic inscriptions near Tā'if in the Hijāz, JNES VII (1948), S. 239 f. Die dort zitierte Inschrift von 22 d.H. auf der Brücke über den Batman Su ist kaum authentisch und kann hier ausser Betracht bleiben; auch *Miles* halt sie für sehr fraglich.

(2) Vgl. *Noeldeke-Bergstrasser-Pretzl*, Geschichte des Qorāns III. S. 255.

- (14) P. 189 ; trans., p. 114.
- (15) No. 17, p. 188 ; trans. p. 113.
- (16) As collected in ch. 15, pp. 178-85; trans., pp. 103-110.
- (17) Thus Matthews; the authority adduced is probably Abu Bakr (Muḥammad b. Muḥammad) al-Iskāfi, the well-known traditionist (d. 963), one of the teachers of the famous Dāraqūṭni (d. 995).
- (18) Pp. 182-84; trans., pp. 107-109.
- (19) Pp. 192-93; trans., pp. 118-19.
- (20) Published by J. Sourdel-Thomine as *Guide des lieux de pèlerinages* (Damascus, 1953). Cf. also Yāqūt's list of *mashāhid* and *mazārid* in Egypt, *op. cit.*, IV, 554-55.
- (21) For the behavior expected of the pilgrim at the Prophet's tomb cf., e.g., Ḥanbalī, *op. cit.*, pp. 199-201.
- (22) Cf., e.g., A. J. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition* (Leiden, 1927), p. 137, s.v. 'Madina'; and Yāqūt, *op. cit.*, III, 136-137, on the religious virtues of Samarqand. 'Uzair (Ezra) prayed in Marw, *ibid.*, IV, 508. *Ibid.*, IV, 788, Yāqūt records the *ḥadīth* according to which the Prophet during his *isrā'* saw a city from above and liked it. When Gabriel told him it was Nisibis, Muḥammad said: O my God, hasten its conquest and place in it a blessing for the Muslims, *waj' al-ḥa-barakatan lil-muslimīna*.
- (23) Quoted by Samhūdī (d. 1505). In: F. Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Medina*. Im Auszuge nach dem Arabischen des Samhūdī, *Abh. Ges. d. Wiss. Göttingen*, IX (1860), p. 12. Cf. in general the article *Madīnat Yathrib* in Yāqūt, *op. cit.*, IV, 458-68.
- (24) A. J. Wensinck, The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth, *Verhandelingen d. Kon. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam*, Afd. Letterkunde, N.R., XVII/1 (1916), pp. xi-xii. Yāqūt, *op. cit.*, IV, 278-84, offers an informative summary of Muslim speculation on the peculiarities of Mecca.
- (25) Azraqī, *Akhbār Makka*, ed. F. Wüstenfeld (Leipzig, 1858), p. 1; cf. Wensinck, Navel, p. 18.
- (26) *Op. cit.*, pp. 301-302; Wensinck, *ibid.* The rivalry between Jerusalem and Mecca is also reflected in the interesting passage of Azraqī, *op. cit.*, pp. 39-40.
- (27) Koran 42 : 5; trans. R. Bell, *The Qur'ān* (Edinburgh, 1937-39).
- (28) Cf. Wensinck, Navel, pp. 23, 28 and 25. To a different level of popular beliefs belongs the story reported by Qazwini, *Cosmography*, ed. F. Wüstenfeld (Göttingen, 1848-49), I, 159 (German trans. H. Ethé, I all published; Leipzig, 1868, p. 310), according to which "the common people (of Mecca) assert that whoever will eat on Mount Abū Qubais the fried head (of a slaughtered beast) will be protected from headaches; and (actually) many people do this. It is (however) obvious that the sellers of heads, *ar-rawwāsūn*, in Mecca got up this tale so the pilgrims would buy their heads."
- (29) Quoted by 'Alī b. Burhān ad-Dīn al-Ḥalabī (d. 1634), *as-Sīrat al-Ḥalabīyya* (Cairo, 1329/1911), I, 196.
- (30) Wensinck, Navel, p. 34.
- (31) *Op. cit.*, II, 77; cf. Wensinck, *op. cit.*, p. 35.
- (32) Cf. *Sīra Ḥalabīyya*, I, 165.
- (33) *Ibid.*, I, 199.
- (34) *Murūj adh-dhahab*, ed. Barbier de Meynard and Pavet de Courteille (Paris, 1861-79), I, 269; cf. Wensinck, *op. cit.*, p. 50.

(35) *Op. cit.*, p. 6; Wensinck, Navel, p. 52.

(36) (*ibid.*, p. 57. Th. H. Gaster, *Myth and Story*, *Numen*, I (1954), 184-212, has brought together important material, for the most part from the cultures of the ancient Near East, to document the notions that "earthly cities, temples or religious institutions have their duplicates in some other, transcendental sphere, often identified with the heavens" (p. 191); on p. 195, Gaster observes that "the intrinsic identity of real with transcendental cities (or temples) tends to be conveyed in terms of an artificial identification of an earthly with a heavenly structure." A very different kind of holiness in cities, their "defensive sanctity" with which the widespread belief in talismans guarding their safety is connected and which would warrant a separate investigation has been examined with regard to the classical world by W.F.J. Knight, *Cumaeon Gates* (Oxford, 1936); references to the ancient Near East, e.g., pp. 98-100.

(37) *Ihyā' 'ulūm ad-dīn* (Būlāq, 1289/1872), I, 255 l. 25-27.

G.E. von Grunebaum

But the relation of the earthly with the heavenly Ka'ba is much more significant. Azraqī has the Prophet develop this cosmological theory. "This house (viz. the Ka'ba) is one of fifteen, seven in the heavens up to the throne and seven down to the limits of the lowest earth. ... If anyone of them fall down, the rest would fall down, one upon the other, to the limits of the lowest earth. And every house has its heavenly or earthly worshipers, like the Ka'ba."³⁵ In this concept the navel, that is for the Muslims mostly Mecca and more particularly its sanctuary, has become the center of the universe. The throne of God constitutes one of its poles. Speculation has proceeded to envisage the throne as enveloping the whole of the universe or again, as its image. Another view places heaven and earth, the world, the world to be, wind and fire "in the womb of the throne."³⁶ But these mythological details hardly affect the rationale of Mecca's sanctity.

The cosmological sanctity of Muḥammad's birth-place is underpinned, as it were, by its soteriological sanctity as the cradle of Islam. The ceremonies of the *hajj* were ordained by the Prophet at the Lord's behest; their religious value for the believer is on the soteriological level; while their correct execution does not guarantee his rescue from the Fire it creates a certain presumption of his salvation. The burial in Meccan soil, or more precisely, in the soil of the *ḥaram* surrounding the Ka'ba, of a variously stated but in any event very great number of earlier prophets and messengers, secures the town that kind of charismatic holiness which we have identified as the first and most general level of geographical sanctity.

Locating the *hajj* in Mecca would, however, not have been completely justified without the recognition of the cosmological position of the central sanctuary. It is by no means only on the margin of legend surrounding official religion that the character of the human *ṭawāf* around the Ka'ba as a replica of the *ṭawāf* of the angels around the "Visited House" or even the Throne of God has been developed. No less a theologian than Ghazzālī (d. 1111) reminds the faithful that "in the *ṭawāf* he becomes like unto the angels who are in the proximity of the Lord, who are grouped around the Throne circling about it. And do not imagine the purpose (of your devotional practice) to be the circumambulation of the House by your body; the true purpose is that your heart circumambulate your Lord by constantly recalling him."³⁷

It is in virtue of this integration of all levels of sanctity in the *ḥaram* of Mecca that the pilgrim may attain to a degree of purity approaching sanctification by performing the prescribed ceremonial in what is not only the central sanctuary of his faith, but the very center of all God's worlds.

- (1) Les souverains seldjoukides et leurs sujets non-musulmans, *Studia Islamica*, I (1953), 65-100, at pp. 85-86.
- (2) J. Sauvaget, *Matériaux pour servir à l'histoire de la ville d'Alep* (Beirut, 1933-50), I, 7-8.
- (3) *Ibid.*, I, 74.
- (4) Cf. the map of the sanctuary published by M. Sobernheim, *Islam*, XV (1926), fig. 6 on p. 198.
- (5) Sauvaget, *op. cit.*, I, 73.
- (6) Koran 89 : 6.
- (7) Yāqūt, *Mu'jam al-buldān*, ed. F. Wüstenfeld (St. Petersburg and Leipzig, 1866-73), II, 587-90, with additional stories of this kind. *Ibid.*, III, 359'-356', Yāqūt, on the authority of Abu Dulaf Miṣ'ar b. Muḥalhil (fl. 942), connects the founding of Shīz with a Persian king receiving from Mary, in return for gifts sent to new-born Jesus, a basket filled with earth over which it is predicted a city would be rising.
- (8) Avicenna (d. 1037), *Traité mystiques*, ed. A.F. von Mehren (Leiden, 1889-99), III, 46-47 (trans., pp. 26-27), argues from the oneness of the chain of beings for the transmissibility of spiritual force. The souls of the saints visited effectively act on the devout. Avicenna also seems to have realised that when gathered in large numbers at holy places the pilgrims will be more receptive to the influence emanating from their superiors in the creaturely order. The concept that the souls of the purified saints may have a direct effect on bodies not their own is set forth by Avicenna with a view to explaining their miracles; cf. his treatise *Fi bayān al-mu'jizāt wa'l-karāmāt*, ms. Pertev Pasha 617, foll. 268^v-269^v, ed. G.N. Atiyeh, *Avicenna's Conception of Miracles*, Ph. D. Diss. Chicago, 1954 (typescript).
- (9) *Mudkhal* (Cairo, 1348/1929), III, 139-40. Magister Thietmar (ē. 1217), *Peregrinatio*, VIII, 1-2, conveys a sense of the intensity of the religious interest in relics in Western Christendom : Desiderio autem desiderans desiderantissime corpus beate Katerine, sacro sudans oleo, uisitare, eoque ardentius, quo id in animo meo proposueram diuturnius, totum me, corpus et animam, gracie Dei et beate Katerine submisi auxilio, quolibet pericula et casuales euentus non abhorrens. (2) Tanto desiderio inflammatus, (uitam enim et mortem uel captiuitatem perpetuam alee fortune uel fluctibus exponebam) - Accom igitur iter arripiens, habitu tamquam Georgianus monachus et longa barba simulauit quod non eram, ... (Ed. J.G.M. Laurent /Hamburg, 1857], p. 20; reprinted as appendix of Laurent's *Peregrinatores mediæ æui quattuor* [2nd ed.; Leipzig, 1873], again on p. 20. The passage is discussed by P. Peeters, *Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine* [Brussels, 1950], note 3 on p. 138.)
- (10) *Al-Ins al-jalīl bi-tā'riḥ al-Quds wa'l-Khalīl* (Cairo, 1283/1866), p. 6. On Jerusalem cf. the article *al-Maqdis* in Yāqūt, *op. cit.*, esp. pp. III, 591-96.
- (11) Ed. G.D. Matthews, *Journal of the Palestine Oriental Society*, XVII (1937), 108-37, 149-208; trans. by the same, *Palestine - Mohammedan Holy Land* (New Haven, Conn., 1949), pp. 43-137; on Matthews' work cf. this writer, *Journal of Near Eastern Studies*, XI (1952), 230-32. In the following the errors in Matthews' translation are tacitly corrected.
- (12) Allusion to Koran 46 : 34.
- (13) Text, p. 117 ; trans., p. 44.

Jerusalem of this position or function.

The navel of the earth, *ṣurraṭ al-arḍ*, has five characteristics :

1. It is exalted above the territories surrounding it;
2. It is the origin of the earth;
3. It is the center of the earth;
4. It is the place of communication with the upper and the nether worlds;
5. It is the medium through which food is distributed over the earth.²⁴

The cosmological lore that had developed around Jerusalem and its temple was introduced into Islam at a rather early date. When Azraqī (d. ca. 858), on the basis of his grandfather's (d. 834) material, wrote his *History of Mecca* the process must long have been completed. This author begins his account with the following tradition which he relates on the authority of the converted Jew, Ka'b al-Aḥbār, a contemporary of the Prophet (d. 652 or 654). 'Forty years before Allāh created the heavens and the earth the Ka'ba (the central sanctuary, and actually the central point of Mecca) was a dry spot floating on the water and from it the world had been spread out.'²⁵ Other *ḥadīth* give the Ka'ba a priority over the rest of creation of two thousand years. These variations are not particularly important; but, on the other hand, it will deserve notice that, in one of the traditions preserved by Azraqī, the question of the seniority of Mecca over Jerusalem is being decided. 'Abū Dharr asked the Prophet: 'Which of the mosques on the face of the earth has been founded first?' He answered: 'The sacred mosque (i.e., the Ka'ba).' I said: 'Which next?' He answered: 'The farthest mosque (i.e., the Great Mosque of Jerusalem).' I said: 'How great a space of time lies between them?' He said: 'Forty years.'²⁶

The idea that the world should have been created from its center was supported by the interpretation given to the Koranic verse "Thus we have suggested to thee an Arabic Qur'ān in order that thou mayest warn the mother of the towns (i.e., Mecca) and those around it,"²⁷ where the words "and those around it" are taken to mean the whole of the earth. The clay from which the Prophet was made is from the navel of the earth in Mecca; since this material should, on the Prophet's death as on the death of all previous prophets, be returned to its place of origin, the theory can be found that contrary to all historical evidence Muḥammad's grave must be in Mecca. This mythical idea is but the application of that more general notion according to which "every prophet, after his people had perished, would establish himself in Mecca; there he and his followers with him used to perform worship till he died."

At Mecca, it is asserted, heaven comes nearest to the earth. This is another way of saying that Mecca is the highest point on earth. This circumstance increases its holiness in a very specific way which is well illustrated by this story told about the people of 'Ad. "When they were in need of rain they sent messengers to Mecca in order to pray for rain," for their prayer would be heard better there than anywhere else. On their arrival in Mecca the messengers were advised to ascend Mount Abū Qubais 'because never a repentant sinner had climbed it without being heard.'²⁸ Conversely, in a view professed by Ibn al-'Arabī of Murcia (d. 1240), the holiness of Mecca will render even the passing insinuations of the heart, *khawāṭir al-qalb*, unforgivable; for this reason the pious 'Abdallāh b. 'Abbās (d. probably 687/8) took up his residence in Tā'if rather than remaining in Mecca considering that such "whisperings" are beyond human control.²⁹ The elevation of Mecca accounts for the fact that the waters of the Deluge did not reach the Ka'ba. In one tradition the flood surrounded the sanctuary and Noah in his ark made the *ṭawāf* (literally: the "Circumambulation") around it.

Before the creation of the heaven and the earth the throne of God was upon the waters; from the waters it ascended to heaven; and the earth was created where the throne had stood. So the navel becomes the image of the divine throne and thus "properly the place where the order of nature is regulated." Consequently "when people watered the navel of the earth, it meant that nature had to do the same."³⁰

In this context not only the legend becomes understandable that the valley of Mecca whose barrenness is mentioned in the Koran had at one time been fertile ground, but also a statement like the following found in Qazwīnī's (d. 1283) *Cosmography* in which the significance of rainfall at Mecca for the rest of the world is discussed. "When rain beats one of the sides of the Ka'ba, fertility will be during the year on that side; when it beats all sides, fertility will reign on all sides."³¹

There is some disagreement whether it was the angels or Adam who built the first Ka'ba on the model of the heavenly *bait al-ma'mūr*, the House Visited (i.e., by the angels). An attempt to harmonise the conflicting legends seems rather pointless; at any rate, at one time the spot now taken up by the Ka'ba was occupied by a tent (-like cupola) of red hyacinth (or ruby, *yāqūṭa*) which had two doors, one of green emerald in the East, and the other of gold in the West. This tent had been lowered from heaven and Adam had made a pilgrimage of forty years' duration from his abode in India to circumambulate it.³² Elsewhere the primeval gilding is described as resting on four pillars of emerald, crowned with a hyacinth,³³ which would make it a replica of the "nucleus of Paradise" described by al-Mas'ūdī (d. 956) as a golden cupola on four pillars.³⁴

Abū Bakr descended with one of the caretakers, "named Šu'lūk, a truthful man, of good character. ... We went down two and seventy steps, and behold, on my right a very larger bier of black stone, and upon it an old man lying on his back, with thin, long beard, having on a robe of green. And Šu'lūk said to me, 'This is Isaac.'" In a similar way the caretaker identifies the bodies of Abraham and of Jacob. "Then we inclined to the left that we might look upon the *Haram*." Abū Bakr refused to continue his narrative but Šu'lūk was persuaded to add the following. "We heard from the direction of the *Haram* a voice crying out, Turn away from the *Haram* ! may Allāh have mercy upon you ! So we fell down in a faint. Then after a time we came to, and arose — after we had despaired of life ..." The report concludes with the statement that both Abū Bakr and Šu'lūk died a few days later.¹⁸

The holiness of Hebron is authenticated by the Prophet Muḥammad himself. The companion Abū Huraira is indicated as authority for this incident. "The Apostle of God said, When I was taken on the Night-Journey to Jerusalem, Gabriel carried me to the tomb of Abraham. And he said, Descend here and pray two *rak'a*, for indeed here is the tomb of thy father Abraham. Then he took me to Bethlehem, and said, Descend here and pray two *rak'a*, for verily here was born thy brother Jesus. Then he carried me to the Rock (of Jerusalem), and so on, to the end of the tradition."

More specifically, commendation of the pilgrimage to Hebron is made on this ground : "The Prophet said : 'Whoever cannot make pilgrimage unto me (i.e., to my tomb in Medina), let him make pilgrimage unto the tomb of Abraham al-Khalil.'" The idea is even more clearly phrased in another *ḥadīth*. "Verily, a visit to the tomb of Abraham, and prayer there, is a Pilgrimage (to Mecca) for the poor and (the cause of) an elevated rank for the wealthy." Elsewhere the Prophet is quoted as assuring the faithful that "petitions there (i.e., at Abraham's tomb) are granted, and no one maked entreaty through him to Allāh about any matter without His unfailingly granting the request sooner or later."¹⁹

It is perhaps not devoid of interest that at-Tadmuri does not waste a single word on the facilities of the contemporary town whereas al-Ḥanbali takes a profound interest in the profane history of Jerusalem (Hebron throughout receives a somewhat stepmotherly treatment) insofar as it affects the religiously relevant parts of the town. The dimensions assumed by the pilgrimage movement at a comparatively early date can be appreciated through works like Abū l-Ḥasan 'Alī b. Abī Bakr al-Harawī's (d. 1215) *Kitāb al-ishārāt ilā ma'rifat az-ziyārāt*²⁰ which makes reference to hundreds of sanctuaries of varying importance that are distributed throughout the

Muslim world (with the exception of Transoxiana and India).

Along with Damascus and Kerbela, Medina is the outstanding example of a town to which holiness has accrued in virtue of its role in a historical episode that is recognized as crucial in the divine economy. The grandeur of Damascus will stand revealed when the end of historical time draws near; Kerbela harbors the body of the Shi'ite hero, Ḥusain, the Prophet's grandson, who was slain in its neighborhood by the caliph Yazid's troops in perpetration of one of those metaphysically required *skandala* of which the history of religion offers more than a few instances; Medina, or more precisely : *Madīnat an-nabī*, the City of the Prophet, became prominent when Muḥammad left Mecca, his native town, for it and especially when he was buried there.

The tomb of the Prophet with the graves of his first two successors, the caliphs Abū Bakr and 'Umar, by its side, became the center of a mosque of extreme sanctity whose attraction to pilgrims must have been largely responsible for the relative well-being of the quiet and distinctly provincial town — a favorite abode of retiring scholars and retired officials. The visit of Medina in conjunction with that of Mecca became recommended custom (but never an obligation like the pilgrimage to Mecca itself).²¹ It is not only the mosque which, according to an alleged prophetic saying, contains between Muḥammad's tomb, which constitutes the supreme religious attraction of Medina, and his pulpit "one of the gardens of Paradise"; a number of smaller sanctuaries in the environs of the town commemorate significant phases of Islamic *Heilsgeschichte*; thus the *masjid at-taqwā*, the mosque in Qubā' where Muḥammad halted before entering Medina for the first time. Prayer in Medina is believed to be more efficacious than anywhere else except for Mecca; but there is no agreement in the community on this point; for other traditions prefer prayer in Jerusalem.

It may be observed in general that the assignment of relative ratings of efficacy to prayer in different localities is a common method of ranking towns in terms of their holiness and it is by no means only 'sacred' cities in the narrow sense of the word which boast of a prophetic dictum assigning especial value to devotions performed within their confines.²² When we learn, however, that God created Medina after he had created Mecca, that then he created Jerusalem and only one thousand years later the rest of the earth,²³ we are witnessing an illegitimate transfer to a place of historical or soteriological holiness of an attribute that can be meaningfully ascribed but to one of cosmological holiness such as is indeed possessed by Mecca and Jerusalem, but of which Medina is entirely devoid.

In Hebrew lore Jerusalem is the Navel of the Earth. Islam has transferred the concept to Mecca without, however, expressly depriving

Islam, "it is needful for him not to be remiss in visiting the saints and the pious elect, *al-auliyā' wa's-sāliḥīn*, by whose sight Allāh revives the dead hearts even as he revives the earth through heavy rain. Through (the saints) hardened hearts come to be at ease and difficult matters become simple. For (the saints) are standing at the door of the Generous Benefactor, *al-karīm almannān*. So no none who seeks them out will be rejected and who keeps their company, *mujālisu-hum*, or seeks their acquaintance, *mu'ārifu-hum*, or who loves them, will be disappointed seeing that they are the gateway to God that stand open to His servants. And he that is of this kind would go forth to see them and obtain their blessing. For by seeing some of them he will acquire such understanding, watchfulness and other (spirital gifts) as no one will be able to describe ..." These benefits are, however, contingent on the suppliant's following the *sunna* in every regard. "And let him beware lest he visit an innovator or one whose sole concern with religion is (to use it for) imposture, *tamwīh*. ... On occasion you will find one who lays claim to religious knowledge, *'ilm*, sitting before one who lays claim to poverty and closeness to God; yet (this latter person) keeps his private parts uncovered and allows the time for prayer to pass without praying himself; and (his adherents) will excuse him by (alleging) that he is (so deeply) distressed about himself (that he is unable to attend to the formal obligations of the faithful). I have seen one of the pious poor travel for three or four days to visit a personage of this kind. Then when he met up with him (that personage) was naked with no cover upon him. In front of him there were some of the judges and leaders of the place. And this is a shameful matter with regard to religion bespeaking little modesty on terms of the perpetuation of sins and of counteracting the *sunna* and neglecting the obligatory duties, *farā'id*; since the uncovering of the private parts is forbidden as it is to look upon them; so is also by general consent the displacement of prayer from its appointed time."⁹

To meet the need of the faithful for guidance a considerable literature of pilgrims' manuals came into being. These works would typically contain the justification in respect of the prophetic tradition of pilgrimaging to the particular sanctuary in which the author is interested, give the *vita* of its saint or prophet, with his miracles and excellencies, *karāmāt* and *manāqib*, *ḥaxeis* and *aretai*, and then set forth the sights and the proper and effective ritual to be observed by the devout visitor.

Mujir ad-Dīn al-Ḥanbalī (d. 1521) explains that he undertook the writing of his bulky work on the history of Jerusalem and Hebron because there was lacking a comprehensive description of the virtues, *faḍā'il*, of those towns at a time when most other towns of religious significance had

found authors to set forth their merits.¹⁰ While al-Ḥanbalī goes beyond sacred prehistory to speak of the fate of Jerusalem and Hebron under Islam other handbooks do not attempt to add historical to religious information.

Abū 'l-Fidā' at-Tadmurī (d. 1429), in his monograph on Hebron,¹¹ tells at some length the life of Abraham, the prophet-patriarch, whose tomb in the cave of Makhpelah is primarily responsible for the holiness of the place. "He is Abraham, Bosom-friend of the Merciful, father of the noble prophets, one of (His) apostles endowed with constancy."¹² Allah revealed unto him ten books, all in the form of parables, *amthāl*. He gave him a repute for truthfulness for all time, that is (He accorded him) beautiful praise. There is no one in all nations who does not love him. And He honored him by his special relationship as the Friend of God, and by the fact that He appointed most of the prophets from his seed, and set as the seal of them our prophet Muḥammad."¹³

From the point of view of the pilgrim the crucial fact to be ascertained beyond a shadow of doubt is that Abraham actually had been interred in the Cave at Hebron. So the author adduces a number of visions vouchsafed various pious men in which they saw the body of the patriarch. "It is related from 'Abdallāh b. Muḥammad an-Najjār, the trustworthy and pious shāikh : I saw, in such dreams as a sleeper sees, as if I had set out for the Mosque of Abraham. And when I came to where I could overlook the mosque, I saw a light shining on its walls, upon each of its two pinnacles beating rays of shining light. And I descended and entered the Mosque; and lo, a couch with a cover spread upon it; and behold, Abraham al-Khalīl seated up on it, with a white beard, a hooked nose, and a fair face, on his cheeks as it were two roses. And I approached him, and greeted him. And he clasped me to his breast; and I thought secretly within myself, This is the Friend of Allāh who embraces me ! And he knew what was in my secret thought, and said, Marvel not from this; verily, Allāh hath saints who visit me, and I go to meet them in the way."¹⁴

In the heading of the chapter¹⁵ in which this and similar visions are recorded the author notes that they agree with descriptions of wake eye-witnesses.¹⁶ The most elaborate of those the author borrows from the famous traditionist-historian, Ibn 'Asākir (d. 1176), who in turn quotes a certain Abū Bakr al-Ashkāfī¹⁷ as saying : "It is certain with me that the tomb of Abraham is in the place where it is (recognized to be) at present by that which I saw and viewed." By lavish presents Abū Bakr had won the hearts of the caretakers; so they agreed to open for him the door of the Cave to enable him to "descend unto the Prophets." But they could oblige him only in winter when there were no other visitors. Then

prophets whom Muḥammad had acknowledged as a predecessor.

Aleppo discovered that Abraham had been a frequent visitor; a 'station', or *maqām*, at the highest point of the Citadel had been his, and a mosque had grown around the consecrated spot. Slightly below, another *maqām* of his was found to exist, the beneficial powers of which were in time to attract a great many pilgrims.² It was said that Abraham had once sat on the stone of the *maqām* and also that this prophet had sacrificed on it.³ In any case a church had been built around it which the Mirdāsids (1023-1079) were to turn into a mosque.⁴ The upper *maqām*'s holiness was increased when the head of another prophet, Yaḥyā b. Zakariyyā (i.e., St. John the Baptist), was buried in it after it had been discovered in Baalbakk in A.D. 1043/44.⁵

Damascus, the legend claimed, was built five years before the birth of Abraham and 3145 years after creation. Its founder, the Noachid Jairūn b. Sa'd, called it *Iram dhāt al-'imād*, a name presumably applied by the Koran⁶ to the town of the 'Adites of South Arabia. Amongst those contributing to the town's development was the prophet Hūd. It is also reported on reliable authority that Adam used to stop at a locality later called Bait Anāt, and Eve at Bait Lihyā, whereas Abel settled in Muqrā and Cain in Qanina — all in the Damascus area. The murder of Abel occurred on Mount Qāsiyūn. Other sources explain that before the Flood Noah's house was located in what was to become Damascus; and again that the first walls built after the Flood had receded were those of Damascus and Ḥarrān.⁷

The blessing of an important saint's or prophet's tomb would make for a certain sacralisation of the town that was privileged to harbor the remains of the religious hero; yet the very importance of a city like Aleppo or Damascus would prevent it from becoming known as primarily a sacred town. 'Holiness' would be one of its characteristic traits or functions, but only one, and its political significance would, generally speaking, outweigh the religious, even though, in the case of Damascus, its integration into eschatology as the scene of the Second Coming of Jesus secured it a special position in the eyes of the faithful. Thus what qualities of sacredness did attach to Damascus came from two sources — her function within the religious drama of mankind on the one hand, and her early attraction to prophets and saints on the other. It is clear, however, that the prestige of functional sacredness would be greater and more precious than that of offering a last resting-place to some of the elect of yore.

Reflections of this order suggest that sanctity of a locality in Islām may be due to three types of context in which the place in question may be caught up, types of contexts which represent different levels of religious

significance. These levels may be interpreted as hierarchically organised : (1) sanctity stemming from the *baraka*, or blessing, of a prophetic tomb or the sanctuary of a saint, from the presence in town of an unusually high number of descendants of the Prophet Muḥammad or of another personage of a high religious rank, or else, combined with this distinction, from the spiritual effect of accumulated religious learning; such sanctity may be overlaid, as it were, by (2) sanctity due to the part which the locality is called upon to play in soteriology; and (3), on an even higher level of religious meaning, by sanctity due to the role assigned to the locality in cosmology.

Naturally, those sources of sanctity will in no way be mutually exclusive. On the contrary it may be noted that soteriological holiness is never divorced from the more elemental holiness of a prophetic or saintly connection, and that the two places whose cosmological importance is recognised by Islām, viz. Mecca and Jerusalem, are distinguished at the same time by the great number of graves of outstanding religious personalities whose blessing will be with residents and pilgrims, and in the case of Mecca by its having been the stage of decisive soteriological events as well.

By the eleventh century A.D. the consensus of the doctors had approved the popular devotion to the 'friends of God,' or saints, whose most important characteristic was seen in the fact that, with the permission of their Lord, they were able, on specific occasions and for specific purposes, to act contrary to the customary course of nature. Upon their death their supernatural force would cling to their grave⁸ and the realisation of this *baraka* by their disciples and the local population would give rise to a cult, generally well organised under the direction of their natural or spiritual descendants. As time wore on, popular piety came to be centered increasingly on the local saint and his sanctuary; not infrequently the sanctity of the place was seen as due to the remains of one of the countless prophetic harbingers of Muḥammad having found their last resting-place in that particular spot. Pilgrimages and festivals at the sanctuaries became the vogue. The well-known *ḥadīth* which permits pilgrimages apart from *Ḥajj* (and *'umra*) to Mecca only to the Mosques of Medina and Jerusalem reflects the earlier battle, long since abandoned, which the theologians fought against the cult of those minor sanctuaries. For the divines the doctrinal problems connected with sainthood had been more or less settled; they confined themselves to warning on the one hand against mistaking an impostor for a *walī* and, on the other, against objectionable practices that were apt to become connected with the cult.

"It is needful (for the believer)," says the Maghribī *faqīh*, Ibn al-Ḥājj (d. 1336), a zealous critic of what to him appeared to be abuses in Eastern

THE SACRED CHARACTER OF ISLAMIC CITIES

G. E. von Grunebaum

University of California, Los Angeles, USA

In the eyes of the Muslim theologian, life in the town is possessed of a distinct meritoriousness when it is contrasted with life in a rural community, let alone with the life of the nomad. It has often been pointed out that the complete fulfilment of the believer's duties to his Lord is contingent on the presence in his place of habitation of a Friday Mosque (and a public bath); the presence of a Friday Mosque, in turn, will be contingent on the living together in the settlement of a minimum number of inhabitants. The indispensability of a religious center as a constituent element of the town makes it difficult to classify without qualifications a Muslim town as 'secular' or 'sacred', even though a classification of this kind will offer itself readily enough as a means of bringing out the peculiar character of a certain number of Muslim cities. Where analytical convenience suggests categorical distinctions, historical reality would seem to allow for no more than the observation of different degrees of 'sacrality' or 'holiness' as they attach to different localities. Yet a point may be sensed where, to the mind of the Muslim contemporary as well as the Western investigator, the difference in degree comes to be perceived as a difference in kind.

This point will not be reached merely because the town as such is considered a stronghold of Islamic life, a focus of missionary (or military) expansion, or else a center of learning, even though the presence in town of a number of outstanding theologians, living or dead, will tend to give it an aura of religious significance which may be viewed as a precondition of sacredness more narrowly defined. The religious organisation of a territory would of necessity be centered in the towns. Speaking of the thirteenth century, Osman Turan describes how the Seljuq sultans in Asia Minor upon the conquest of any town or borough would immediately proceed to the naming of judges, professors of the religious sciences, *imāms*, preachers, and *Mu'adhdhins*; as a next step toward securing the Islamisation of the area, mosques, colleges (*madrasas*), and *Sūfī* convents would be founded.¹ Once safely and solidly Muslim, a city might wish to find itself a truly Islamic genealogy, so to speak, to convince itself that its origins or perhaps merely the origin of its more prominent sanctuaries, had been connected with some figure of Muslim mythology, preferably one of the

eu plusieurs fois l'occasion de dénoncer comme une sorte de scandale culturel qu'Ibn Sîna par exemple n'ait pas, dans le bagage de "l'homme cultivé", une place au moins égale à celle de Descartes ou de Kant. On peut prévoir que l'effort poursuivi par la direction culturelle de la Ligue Arabe, à propos et à partir du "millénaire d'Avicenne", contribuera à combler cette lacune. Mais il n'y a pas de doute que, depuis quelques décades, les penseurs et écrivains d'Occident, parmi les mieux doués, ont le profond désir d'entendre le message de l'Orient, non pour le dominer, et non plus pour s'y confondre en un syncrétisme niveleur, mais pour ouvrir avec lui un libre dialogue, où chacun se réalise d'autant mieux soi-même qu'il reçoit de l'autre une complémentarité que l'autre est seul à pouvoir apporter. Que trop peu d'esprits aujourd'hui soient avides (et capables) de s'ouvrir ainsi, en tout respect et sympathie intellectuelle, à des modes de penser, de sentir, de s'exprimer, qui relèvent de traditions étrangères, — nous ne saurions nous en étonner. Car cela suppose une attitude d'esprit qui est une conquête de soi sur soi, qui va à contre-pente de maintes tendances instinctives ou de peurs ancestrales; une attitude d'esprit qui est une liberté d'esprit, et toute liberté authentique se conquiert toujours difficilement, et d'abord sur ses propres limites.

Or, je croirais volontiers que la culture arabe peut avoir à jouer ici un rôle irremplaçable. Dans le passé, sa foncière originalité sut assimiler, selon ses propres dominantes, des apports grecs, iraniens, indiens. Et c'est parce qu'elle sut accorder audience, sans se trahir, à ces apports venus d'ailleurs qu'elle connut les grands âges d'histoire culturelle dont rayonnèrent jadis Damas, Bagdad, le Caire fâtimide, Cordoue. — Ne porte-t-elle pas ainsi, jusqu'en sa trame constitutive, une vocation à être un lien entre les cultures occidentales issues de la ligne gréco-latine, et les cultures millénaires d'Asie confrontées elles aussi, de nos jours, à la technique du monde moderne ?

L'impérialisme et l'exclusivisme culturels sont deux tentations de l'esprit humain, également porteuses d'échec et de mort. Une culture ne peut être universelle que si d'abord elle est profondément elle-même, et elle ne peut épanouir son originalité la plus authentique que si elle est ouverte sur l'autre. Cela est vrai de toute culture. Et cela me semble particulièrement vrai de la culture arabe, — une exigence inscrite en la trame de son histoire aussi bien qu'au plus profond de son génie sémantique et du mode de penser qui lui est connaturel.

Au moment où "la planète se rétrécit", il serait assez terrible de voir la vie de l'esprit se renfermer en des frontières-barrières qui, loin de les exalter, ne pourraient que stopper et miner par le dedans les cultures nationales. Je ne crois pas me tromper en disant que les meilleurs écrivains

arabes d'aujourd'hui, poètes et prosateurs, ont servi l'originalité et la grandeur du renouveau arabe dans la mesure même où, tout en s'abreuvant aux sources premières et renouant vitalement avec le legs du passé, leur connaissance directe d'une ou plusieurs cultures étrangères leur permit un universalisme de bon aloi. Et je me plais à saluer, en terminant, dans le Dr. Tâha Ḥusayn, l'un des promoteurs les plus écoutés de cette harmonie reconquise du "moi" et de "l'autre".

Louis Gardet

gomène de la libération politico-économique. Un grand âge culturel demande normalement une indépendance de vie; il demande aussi que cette indépendance ait assez pris conscience d'elle-même et de son avenir pour ne point s'enfermer en un ombrageux et jaloux nationalisme. Jamais la nation n'est plus rayonnante et mieux servie qu'ouverte sur le libre contact des valeurs de culture et de civilisation.

Une seconde difficulté fut sans doute la brisure que le déclin de l'âge moderne avait opérée entre l'humanisme classique arabo-musulman et la mémoire vivante des peuples. La *nahḍa* s'originait sans doute en une base arabe, ce que le Dr. Tâha Ḥusayn appelle "l'élément stabilisateur", le "facteur de pérennité" qui vient des "origines bédouines" et "d'une première façon de se représenter les choses"; mais cette base arabe risquait d'être comme emportée par une information toute occidentale dès lors qu'elle n'était guère resituée, ou insuffisamment resituée, dans le contexte élargi des sept premiers siècles de l'hégire. Il n'y a pas très longtemps encore (1953) Aḥmad Amīn pouvait répartir les écrivains égyptiens selon les deux tendances "anglo-saxonne" et "franco-latine". En conséquence, et à mesure que se conquerrait et s'affermirait l'indépendance économique-politique, une attitude de pure méfiance risquait de se dessiner à l'égard des massives influences européennes. Or une attitude de méfiance n'est jamais prometteuse d'humanisme. Et je reste persuadé qu'une reprise de conscience vitale et éclairée de ce que fut le grand passé culturel arabe, religieux et profane, reste l'une des meilleures voies pour assumer et assimiler toute influence possible, et non se laisser assimiler par elle. La culture arabe n'a pas à refaire aujourd'hui, à l'égard de la culture occidentale, le chemin qu'elle parcourut, durant les siècles umayyades et 'abbâsides, à l'égard des cultures gréco-iraniennes: je veux dire qu'elle n'a pas à repartir, sans plus, des seules bases anté-islamiques. C'est enrichie et universalisée par ses temps d'apogée qu'elle se doit de s'affronter au monde actuel. Par là même sera vaincue la tentation d'exclusivisme.

Les plus avertis des penseurs arabes semblent avoir repris conscience de cette continuité recouvrée. Parfois, un premier élan les porta tout entiers ou presque vers les influences directement reçues, — car ils sont hommes de leur époque. Mais un second mouvement, plus réflexif, les engage à recentrer leur ligne d'inspiration sur le passé arabe selon toute son amplitude.

Il me souvient du livre déjà ancien (1938) du Dr. Taha Ḥusayn, et qui fit date, *Mustaqbal al-thaqāfa fi Miṣr*. Ce livre mettait en pleine et juste lumière le passé méditerranéen et grec de l'Égypte. Mais n'y avait-il pas une simplification trop rapide à présenter l'Égypte comme toute rattachée, ainsi que l'Europe, à la civilisation géco-romaine, avec la seule différence que la première est de religion musulmane, la seconde de religion

chrétienne ? L'Égypte n'a-t-elle pas été informée par des valeurs arabo-musulmanes prises non seulement comme religion, mais comme culture et religieuse et temporelle, et dès lors n'a-t-elle pas été marquée en profondeur par un apport proprement arabe d'abord, secondairement iranien ? De nos jours, une unité de culture, enrichie d'ailleurs de diversités régionales, se dégage ainsi en R.A.U., dont participent chrétiens arabes comme musulmans, et dont l'Europe à son tour, grâce à de communes références de base, peut (pourrait) aisément s'enrichir. C'est selon ces vues d'ailleurs, donc en nuancant ses premières analyses, que s'engagea par la suite le Dr. Tâha Ḥusayn, et d'autres avec lui, retrouvant, comme il l'écrivit dans l'article que j'ai déjà cité, "l'équilibre nécessaire entre les éléments pérennes de notre tradition littéraire et les éléments renouvelés."

Une dernière remarque. L'humanisme classique arabo-musulman souffrit d'une certaine limite, et qui fut sans doute l'un des facteurs de son déclin : je veux dire un cachet trop exclusivement "aristocratique", à de très rares exceptions près. Il en résulta une coupure plus ou moins sensible, mais qui devait aller s'accroissant, avec la vie profonde du peuple. Je ne reviendrai pas ici sur la différence des langues parlée et écrite, qui contribua, certes, à enfermer le peuple en son folklore et à le rendre imperméable à l'humanisme des cours et des palais. A la mesure de l'alphabétisation qui ne cesse de se répandre, le jour semble proche où cette différence pourra n'être plus un obstacle. Et il est remarquable que les meilleurs écrivains arabes d'aujourd'hui ne cessent d'avoir présent ce souci du peuple laborieux. Bien des exemples pourraient être donnés. Le danger serait sans doute de "flatter le peuple", ce qui est une autre façon de le mépriser. Nous n'oublierons pas, là non plus, que le Dr. Tâha Ḥusayn sut voir le problème posé, et à quelles conditions la littérature arabe de demain pourra être une école "de bonté, de vérité et de beauté" pour le peuple.

* * *

Sens approfondi de ses valeurs originales, continuité renouée avec le passé, souci des réalités et des légitimes aspirations populaires, libre ouverture sur toute richesse humaniste de ce monde, n'est-ce pas selon ces lignes de force que la culture arabe sera à pied d'œuvre pour exercer le rôle très grand qui lui revient ? Ce n'est pas une réplique de culture européenne d'ouest ou d'est, et qui serait seulement d'expression arabe, que l'humanisme de demain attend; mais une culture arabe originale, et originale *parce qu'*ouverte à bon escient sur toute valeur authentique venue d'ailleurs.

Aux temps modernes, les succès de la culture européenne ont laissé cette dernière insuffisamment éveillée aux apports arabes et asiatiques. Pour nous en tenir à la culture arabe sous son aspect philosophique, j'ai

fusifs par nature, sont faits pour communiquer et se communiquer.

Il est vrai que jadis, en de larges zones de la planète, la précarité des moyens d'échanges put rendre inéluctable une involontaire non-ouverture sur l'autre. Selon le rythme plus lent qui était alors celui des hommes, de grandes cultures n'en surgirent pas moins, disons par continent. Elles restaient avides de connaître "l'autre", mais bloquées en ce désir par la situation de fait. Et l'on reste rêveur en évoquant les richesses porteuses de paix qu'aurait pu promouvoir par exemple une connaissance mutuelle, profonde et ouverte, des patristiques grecque et latine du IV^e au VII^e siècle, et plus encore, au cours des âges, des civilisations chinoise, indienne, occidentale.

* * *

On me permettra un retour sur le passé arabe qui me semble avoir ici une leçon à nous transmettre. Aux temps forts de ses apogées, la grande culture arabo-musulmane témoigna toujours d'une large puissance d'accueil. Un intérêt sympathique à autrui est, certes, signe de force et d'indépendance; on peut se demander au surplus si telle n'est pas l'une des "notes" foncières de la mentalité arabe. Faut-il rappeler avec quelle ouverture, quel enthousiasme parfois, les conquérants arabes accueillirent les vieilles et riches cultures des pays qui entraient dans le *dâr al-islâm* : culture byzantine à Damas, culture iranienne à Bagdad, et dont la sensibilité artistique et littéraire rayonna jusqu'en Andalus, culture indienne aux marches de l'Indus; et l'immense apport, non de l'art cette fois, mais de la science et de la pensée de la Grèce classique devait donner aux sciences profanes et religieuses et à la philosophie des terres d'Islam leur outillage et leurs cadres axiomatiques. La science et la philosophie arabes brillèrent alors d'un vif éclat, et l'on sait l'influence qu'elles exercèrent sur le moyen âge latin. — A vrai dire, certains historiens, sensibles avant tout au jeu des causes secondes, furent comme aveuglés par l'évidence de ces apports gréco-irano-indiens, au point de ne plus reconnaître l'originale animation qui les informait. La culture classique arabo-musulmane, c'est tout cela sans doute, mais repris et assumé par le génie arabe qui est bien autre chose qu'un simple mode interchangeable d'expression.

En l'Arabie d'avant l'Islam, il est aisé de déceler maintes pierres d'attente d'un possible humanisme : une poésie et une éloquence que la belle et expressive langue arabe ciselait au rythme de ses racines trilittères et des souples nuances de ses modes verbaux; et ces vertus d'hospitalité, d'entr'aide, d'honneur, de fidélité à la parole donnée, que façonnaient la nudité des déserts, les oasis et les cités marchandes au croisement des routes caravanières. Et quand l'arabe devint langue du Coran, se dégagèrent les virtualités d'expression religieuse de son génie sémantique, cette mise en

présence, en une fulgurance d'immédiateté, de la créature qui n'a rien qu'elle n'ait reçu, et du Créateur Maître du Jugement. Les premiers *tafsîr*, les premières "sciences religieuses" de l'Islam, en témoignèrent.

Les apports "étrangers", si largement accueillis, universaliseront ces modes de penser et d'expression en une culture humaniste dont les ressources n'ont pas fini d'être inventoriées, mais qui doit à son inspiration première une originalité bien à elle. Au cours des siècles, disons du moins jusqu'au XV^e siècle environ, sa puissance d'accueil et de renouvellement s'exercera dans les domaines variés de la science, de la philosophie, de la littérature et des arts. Je songe ici à un article du Dr. Tâha Husayn sur les destins de la littérature arabe, écrit au lendemain de la dernière guerre mondiale, et qui sut si bien dégager cette double constante : une frémissante ouverture sur autrui, valorisant, loin de la détruire, la pérennité foncière des sources arabes.

* * *

Le renouveau actuel, qui fait de la culture arabe une réalité vivante et progressive, était inscrit en quelque sorte dans ce legs du passé. On a souvent comparé l'âge 'abbâside et la *nahḍa* contemporaine. Mais il convient de ne pas oublier la différence des contextes historiques : la pensée étrangère assimilée au Xe siècle, quelles qu'aient été ses lignes d'accès byzantines ou iraniennes, était une culture morte — essentiellement, celle de la Grèce classique — et la culture assimilatrice celle d'un Empire glorieux, politiquement et économiquement fort; tandis que la pensée étrangère assimilée au XX^e siècle relève d'une culture — occidentale — certes en crise, mais vivante, et qui se présenta d'abord toute bardée de force technique, économique, politique.

La première génération de la renaissance arabe en vécut la réalité plus qu'elle n'en analysa les composantes; et ce fut très bien. Si forte qu'ait été l'influence de l'Occident contemporain, la *nahḍa* dès ses débuts affirma son originalité, son style, ses références arabes, qu'illustrèrent avec éclat chrétiens et musulmans libanais, égyptiens, syriens. Mais l'on comprend que les générations suivantes purent s'interroger sur l'œuvre à poursuivre. Ne pouvait-on craindre que la traduction par trop massive d'œuvres étrangères (et l'on eût préféré parfois un choix plus rigoureux) n'entraînât une imitation quelque peu servile, et donc bloquât les possibilités de créations vraiment nouvelles ? Le rythme de la phrase arabe elle-même n'en venait-elle pas à épouser indûment le rythme des langues européennes ?

Une première difficulté était sans doute liée à l'état de sujétion ou de demi-sujétion politique et économique où se trouvaient trop de pays arabes à l'aube du XX^e siècle. Ce restera un précieux enseignement de l'histoire qu'une volonté de libérer les valeurs de l'esprit ait été le prolé-

LA CULTURE ARABE ET SA VOCATION UNIVERSELLE

par

Louis Gardet

Ces lignes voudraient être un hommage rendu à l'actuel essor de la culture arabe et à ses qualités de présence au monde moderne. C'est aux penseurs et écrivains arabes qu'il revient de déterminer selon quelle courbe évolutive et à quel prix cet essor peut s'affirmer et s'épanouir. J'aimerais seulement esquisser ici ce que l'humanisme qui se cherche (à la dimension du monde) est en droit d'attendre d'un apport arabe renouvelé et vivant, et dont l'absence lui serait une mutilation.

Nombreux sont les noms ou les oeuvres qui pourraient et devraient être cités. Je préfère laisser aux historiens et critiques littéraires l'attachante étude des oeuvres nouvelles de poètes et prosateurs arabes. Leur évocation restera présente en filigrane aux remarques qui vont suivre, et qui se situent, sans plus, sur un plan très général de philosophie des cultures. Si mes références explicites se bornent à quelques écrits du Dr. Tâha Husayn, ce n'est point un oubli ou une méconnaissance de ses émules; — c'est que ses écrits, et l'histoire même de sa vie qu'il nous conta avec tant de charme dans le *Kitâb al-ayyâm*, revêtent, me semble-t-il, une valeur particulière d'exemple. — Aussi est-ce tout naturellement que cette brève étude lui est offerte en hommage. Comme presque tous les animateurs de la littérature arabe contemporaine en effet, il eut très vite un accès direct à une autre culture (ici, culture gréco-latine, spécialement de langue française); or, loin de "dépersonnaliser" son inspiration et son expression, cette référence à "l'autre" lui permit sans paradoxe d'être plus profondément lui-même, de s'originer plus vitale et plus librement à ses sources arabes, au profit non seulement des arabophones, mais de tout homme cultivé d'aujourd'hui.

Cette dernière réflexion pourrait être généralisée. Nous devons espérer que notre époque de "révolution technique" rendra accessible à chaque homme et à chaque peuple un épanouissement culturel où il se sente en libre disposition de lui-même. Et certes, pour les peuples qui connurent un long retard ou un long sommeil, la tentation peut être grande de s'affirmer maintenant "contre"; ou, si l'on veut, de lutter contre une mainmise culturelle (dont le risque ne fut pas toujours illusoire) par un exclusivisme jaloux. Qu'un repli volontaire sur soi conduise à des impasses, l'histoire ne cesse de nous l'enseigner; car les biens de l'esprit sont dif-

motif, que d'aucuns appelleraient un arcane, oserons-nous en faire une sorte de sociogramme ?

* * *

Entre les configurations sociales ou psychiques qu'il évoque, et celles qu'émeut le monde moderne, la différence va croissant. En Orient comme ailleurs, les vieux dispositifs éclatent, d'autres s'organisent, et dans l'entre-deux se manifestent toutes sortes de discordances ou de transitions, de survivances ou d'anticipations. Des différentes catégories de la vie, le rôle respectif et la situation ont profondément changé dans l'espace de la dernière génération. Dans son conflit avec le monde, l'histoire moderne des Arabes projette dirait-on, une série de forces différenciées, offensives et défensives. Elles s'organisent, autour d'une intimité de plus en plus meurtrie, comme par couches concentriques. De là leur valeur diversement échelonnée en fonctions et en significations. Autour de ce qu'on peut appeler, pour la commodité, la personnalité profonde, se disposent des champs successifs d'action et de réaction par rapport à la civilisation industrielle et à l'emprise étrangère.

Alors que dans le système traditionnel régnait entre la religion, le droit, la langue, l'art, tout le spirituel et tout l'engagement temporel, cette indivision plénière qui unit, dans l'arabesque, l'abstraction à la sensualité, tous ces modes d'être, de sentir et d'agir prennent désormais des sens divergents, assument des tâches dispersantes. Cela peut s'appeler division du travail. La langue des arabes devient cette surface réfléchissante qu'ils opposent à l'extérieur, à la fois pour s'en protéger et pour s'en inspirer. L'économie ? A grand effort ils édifient leur économie nouvelle, d'abord par imitation et récupération, puis par assimilation du progrès technique. Mais si cette démarche est la plus efficace, elle est aussi la plus subversive de tout le reste. C'est là un thème familier à la sociologie contemporaine. Les effets de l' "impact" atteignent à présent les refuges les plus délicats. La sensibilité esthétique des Arabes de notre temps paraîtrait devoir rester hors d'atteinte : elle s'étire aujourd'hui en une formidable amplitude d'aventures : ici l'innovation abjurante, là subsistance et fidélité

Bien sûr, au cœur de ces configurations inégales et mouvantes demeure cette "personnalité" collective que postule l'analyse et que constate l'expérience. Aucune définition ne la serrera d'assez près. Comment la nommer, ou plutôt, comment la reconnaître ? Disons plutôt qu'elle est réservé, foyer, recours ultime, ce qui "rend tout le reste par surcroît". Mais à la situer seulement sur le plan historique, elle apparaît comme se réduisant en définitive, dans la période présente, au sentiment des Arabes de n'être pas l'Autre. Cet Autre dont, peu à peu, dans un monde uniformisé, rien ne les distinguerait plus qu'un aveu proclamé du différentiel.

Sans doute entre-t-il, dans une telle réduction, un attentat. Mais cet attentat, les Arabes ne l'accomplissent-ils pas avec nous à mesure qu'ils quittent le plan du sacré, ainsi que les y engage l'histoire contemporaine, au scandale de mystiques et de traditionalistes ? Telle est en effet leur aventure présente. Et sans doute aussi la nôtre. Dans une évolution aux contenus de plus en plus planétaires, les groupes perdent leurs propriétés. Regardons à nouveau la figure que nous proposait ce motif ornemental arabe. Dans un monde qui de plus en plus se nivelle et se renouvelle, l'intérieur du polygone a perdu son intimité chaleureuse, sa vacuité rayonnante. Pressé de toutes parts par les choses, il s'emplit à son tour de choses. L'arche du passé oriental s'emplit des eaux d'un nouveau déluge.

Jacques Berque

Notes

- (1) L. Massignon, "Les méthodes artistiques d'Islam", *Syria*, 1921.
- (2) cf. les *Fuṣūṣ al-ḥikam* d'Ibn 'Arabī, tr. Burckhardt, p. 77 sq.
- (3) Ernst Diez, "A stylistic analysis of islamic art", *Ars islamica*, t. V, 1938, p. 36 sq.
- (4) Ernst Diez, "Simultaneity in islamic art", *Ars islamica*, t. IV, 1937, p. 186 sq.
- (5) Creswell, *Early muslim architecture*, 1932, p. 97-98.
- (6) A. Gabriel, *Les fouilles de Fostât et les origines de la maison arabe en Egypte*, 1921; Pauty, *Palais et maisons d'époque musulmane au Caire*, p. 52 sq; G. Wiet, et L. Hautecoeur, *Les mosquées du Caire*, t. I, p. 98 sq.
- (7) Ernst Diez, "Simultaneity...", *Ars islamica*, t. IV, 1937, p. 185.
- (8) J. Baltrusaitis, *Le Moyen-Age fantastique*, 1955, p. 83.
- (9) Les "diagrammes-symboliques" ou *yantra*-s comprennent cependant aussi la figure dite *ganapati-yantra*, indiquant l'identité du macrocosme et du microcosme. Mais elle diffère essentiellement du polygone étoilé de l'art arabe. Cf. A. Daniélou: *Le polythéisme indou*, 1960, p. 538.
- (10) Ernst Herzfeld, *Inscriptions et monuments d'Alep*, 1955, t. I, notamment p. 123.
- (11) Cf. les suggestifs développements de G. Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, 1958, notamment p. 148, sur le "complexe de Jonas".
- (12) J'ai développé ces vues avec plus de détail dans les *Cahiers internationaux de sociologie*, XXV, 1958, pp. 38 sq., "Droit des terres et intégration sociale au Maghreb".
- (13) Trait vigoureusement mis en évidence dans l'article novateur de L. Massignon. Cf. aussi mes *Arabes d'hier à demain*, 1960, p. 229 sq.

chercher bien loin dans le temps, ni très profond dans la *psyché* collective pour restituer à une telle typologie sa part de vérité. En tout cas, elle fournit une hypothèse de travail grossière, mais commode. On touche peut-être dans cet antagonisme alterné quelque chose qui rend compte de démarches observables de l'Orient et de l'Occident.

L'Orient se veut efflorescence. L'Occident se fait par rassemblement, condensation. Comme la grande rose de Notre-Dame, qui semble puiser tout autour d'elle la sève des choses, il cherche à exprimer, au sens le plus physique du terme, ce qui l'entoure. La ville orientale rayonne à partir d'un centre, en ordre radioconcentrique. Au contraire, l'ordre hellénistique, celui du vieil urbanisme méditerranéen, comme celui de New-York aujourd'hui, s'affirme angulaire et carré, à la fois abstrait et naturaliste.

L'Occident se répand dans le monde par colonisation, investissement. Partout il cherche à se créer des "points d'appui", des "bases", à dominer des "zones", d'où il drainera les réalités vers le centre, superbement appelé "métropole". L'arabisme traditionnel puise sa force expansive dans la densité de la famille patriarcale, de l'honneur tribal. Et de même qu'il pousse l'inspiration agnatique jusqu'à ses dernières conséquences institutionnelles et morales, il s'étoile, dirait-on, en entreprises guerrières, en "pointes" poussées tout autour de lui. Le bédouinisme se dilate dans l'espace du désert. Aux époques conquérantes, il crée cet espace autour de lui. Le califat domine, de l'Indus à la Septimanie. Au déclin de l'époque coloniale, au moment où l'émancipation arabe fait sauter les démilitations par lesquelles les Empires tenaient le monde comme dans une nasse, rien de plus symptomatique que le comportement des deux partenaires. L'Occident cherche à maintenir sa vieille alliance avec la nature, à s'imposer par la pesanteur, l'ancrage. Au contraire, l'Orient cherche à agir par l'envolée, l'aspiration qui brave les frontières, et presque la matière. Il impute à dissonance, à péché, les manifestations du multiple et du périphérique. Il défie de la sorte l'histoire au moment même où il la fonde. Et la discorde intime qui s'ensuit en lui-même n'est pas moins grave que celle qui tiraille son rival occidental entre l'égoïsme de ses réalisations et la fidélité à la démocratie.

Sera-ce forcer les faits que d'alléguer des exemples concrets de ce contraste d'allures ? Beaucoup viennent à l'esprit. Mais, pour ne pas verser dans une actualité trop brûlante, reportons-nous à la fin des Croisades, autre époque significative de tensions entre l'Islam et l'Occident. Nous constaterons des anticipations bien curieuses. Le pouvoir franc, de plus en plus menacé, se cramponne, dirait-on, au paysage, au petit fief, au donjon. Il se fait topographie. Aussi bien subsiste-t-il encore, sept siècles après, dans tel relief monumental, dans telle toponymie. Au contraire,

l'Islam qui lui donne l'assaut, se réclame d'un sultanat universel. En quelque sorte, pesanteur d'un côté, implanation, terroir, lieu-dit. Et de l'autre, quelque chose de dilatable à l'infini : non pas impuissance sur les choses, tant s'en faut, mais signe plus volontiers que chose.

* * *

A l'échelle des grands espaces et des longs cycles, la période contemporaine avait vu l'expansion impériale. Le repli intimiste de l'Orient, qui paraissait alors définitif, démentait les suggestions conquérantes de son art. Ce n'est pas un rayonnement, mais au contraire le secret, l'intériorité, *kitmân*, qui caractérise alors, pour longtemps, l'Islam. Puis vient sa réaction nationale. Or celle-ci est étroitement conditionnée par l'adaptation au monde moderne. Ce monde est celui de la réalisation matérielle, *Réalisation* n'est pas loin de *réification*. De fait, quiconque veut agir doit, dans une certaine mesure, se quantifier, se solidifier.

Déjà les rencontres de l'Orient avec l'Occident lui avaient infligé l'aliénation. Et pis encore : l'altération. En revanche elles lui fournissaient comme un roc où s'arc-bouter, une pression contre quoi réagir. Les Arabes essaieront dès lors d'emprunter à la force externe son efficacité. Et, pour commencer, ses nomenclatures. Retour inattendu ! De même que jadis la cour 'abbasside envoyait ses grammairiens au désert y collecter des vocables, l'Orient actuel consacre beaucoup du travail de ses académies à naturaliser dans la langue du *qâd* l'outillage et les panoplies de l'Occident. Paradoxalement, l'Occident est convié à jouer, dans cette phase, le rôle que jouait autrefois le Bédouin. La chasse aux objets a remplacé, il est vrai, la chasse aux mots. Mais, dans les deux cas, il s'agit pour la cité arabe d'acquiescer d'autrui ce qui lui est nécessaire et de l'incorporer à ce classicisme auquel elle essaye de se garder pure, en le gardant pur.

Une telle pureté est-elle possible ? Est-elle souhaitable ? Beaucoup des intéressés en doutent. De là une inquiétude, agitée par la double exigence de l'efficace et de l'authentique. Expansion dans la fidélité, pluralisme dans l'unité : ces deux caractères, ou plutôt ces deux idéaux se disputent toutes les catégories de la vie arabe. Leur équilibre difficile échappe le plus souvent à l'étranger, qui n'en perçoit que les contradictions. Trop souvent même il échappe aux prises de l'intéressé lui-même, dont la pensée et l'action s'écartèlent entre l'un et l'autre. Il est un domaine cependant où l'un et l'autre s'intègrent : c'est celui de l'art. Mais non plus de l'art savant qui, tracassé de modèles étrangers, s'éloigne des prototypes traditionnels, au point de créer de nouveaux genres et de nouvelles matières : roman, poésie libre, peinture figurative ou abstraite, musique symphonique, etc. Mais l'humble ornementation qui survit sous le burin du dinancier ou l'aiguille de la brodeuse, reproduit fidèlement le polygone étoilé. Ce

rappels archaïques. A des thèmes d'une fabuleuse ancestralité orientale, il en mêle d'autres, méditerranéens ou africains, à moins qu'il ne réinterprète en décoration asiatique un classicisme hellénisant. Mais un tel mélange répond aussi à son histoire concrète. La civilisation arabe s'est bien faite d'un échange entre des fraîcheurs archaïques, alimentées de très loin et de très profond, et les enracinements de vieilles cultures. C'est peut-être là l'origine de contrastes que nous voyons éclater partout dans ces sociétés, où ils paraissent vraiment fondamentaux. L'opposition du bédouinisme et de la citadinité domine toute la littérature et toute la sensibilité arabes. Celle du sémitisme et de l'hellénisme se dispute la pensée du Moyen-Age. Aujourd'hui celle de l'arabisme et de l'occidentalisme crée à son tour un style bien personnel d'action.

Nous voici donc ramenés au présent par l'observation de ces polygones étoilés où se résument, semble-t-il, les caractères de l'art islamique qu'on a essayé de schématiser ci-dessus : "inanimation", emploi du vide, simultanéité, baroque. Mais à tous ces éléments, une telle forme confère son propre sens. Considérons-la au repos. C'est la projection au sol d'une *qubba*, motif architectural lié au rite et à la prière. De la combinaison qui s'y opère entre le cercle et le carré se dégage une symbolique évidente : celle même de la figure dont s'illustrent certains manuscrits d'Ibn 'Arabî pour montrer l'union des principes spirituels et naturels dans l'univers vivant. L'interprétation moderne du psychanalyste ne s'éloignerait guère, au fond, d'un tel classement. Tout en le colorant de sexualité, elle insiste sur l'antithèse des deux systèmes de ligne. Jung voit dans le cercle un ventre, une matrice, suggestion d'intimité féminine; dans le carré un "réduit", suggestion de masculinité. Que le cercle soit inscrit, comme dans le motif arabe, il dégagera de l'ensemble une signification masculine.¹¹ Le *vide mâle* avions-nous déjà dit. Or, c'est bien cette vigueur, liée à l'élan centrifuge, qui caractérise une telle forme. On l'a déjà noté. "Nous autres, Européens, partons des lignes géométriques de la membrure, pour aller vers l'intérieur. Eux [les artistes arabes] partent des éléments constituant le "remplissage". Il s'agirait là d'ornementations sur les monuments d'Alep. Mais la remarque est de portée bien plus large. Cette poussée du dedans vers le dehors, cette introversion épanouie et débordante, si l'on peut dire, ne la retrouvons-nous pas dans bien d'autres domaines de ces sociétés ?

* * *

N'allons pas très loin d'Alep. Dans la riche plaine céréalière, jadis découpée en apanages, et qu'illustrent çà-et-là des bourgades aux curieuses huttes coniques, ce n'est pas d'une autre façon que s'exerçait la seigneurie terrienne.¹² De la Châmiyé syrienne à la Châouia maghrébine, les *latifundia* procédaient par expansion du foyer central vers la périphérie, et non pas

du périmètre vers le dedans. Jusqu'à ce que les réformes contemporaines, le développement du contentieux foncier et la généralisation de pratiques cadastrales eussent renversé le mouvement, c'est de la force sociale du propriétaire que rayonnait la poussée du champ. Plus anciennement encore, sur les bords du Nil, le *multazim*, avant que le fellah n'eût acquis le droit de propriété, dominait le terroir non par implantation parcellaire, mais par vocation aux sous-multiples (*qirât*-s) de l'"entier" que constitue le terroir du village. Ainsi l'ordre féodal de l'*iqṭā'* imposait-il, en dépit des techniques de l'arpentage et de l'irrigation, une démarche fondée sur l'expression de la force sociale plutôt que sur la délimitation matérielle. Il n'y aurait pas grand effort d'imagination à faire pour trouver dans notre polygone étoilé le schéma d'un tel processus.

La façon dont l'art arabe répète, avec tant d'obstination, les thèmes polygonaux postule en effet le refus de l'enceinte, l'horreur du fermé, du délimité.¹³ Or, comment concilier ce principe avec d'autres faits aussi spécifiques de cette civilisation : le repli de la famille, la netteté des interdits, sanctionnés par des peines qui sont des "limitations", *ḥudūd*, le blottissement de la maison autour de la cour intérieure, et le goût du jardin scellé ?

Ici doivent entrer en ligne de compte ces équilibres, ces compensations qu'au prix souvent de subtiles dénivellations, d'alliances inattendues, d'appareils contrastes ou d'ambiguïtés, les sociétés humaines font jouer entre les éléments hétéroclites dont elles sont faites. On a longtemps opposé l'activisme occidental au "fatalisme" oriental. Et réciproquement, comme par un chassé-croisé, nous nous avisons que l'Occident se réclame d'une morale intérieuriste, poursuit le péché dans les concupiscences les plus secrètes, les replis du cœur les plus profonds, et ne voit volontiers que le légalisme la morale de l'Islam. L'Orient, en revanche, aime à se qualifier comme le lieu du *rûḥ*, de l'âme, et toute une génération arabe s'est complue dans l'antithèse morose du recul politique et du privilège spirituel. Si même nous dégageons ce contraste de ce qu'il a d'outré, ou tout au moins de ce qui tient trop en lui à une histoire souffrante, nous ne pouvons pour autant échapper à une vision antagonique où deux couples d'alternances semblent, jusque dans le détail, s'opposer en se contrebalançant.

	Type moral	Type d'activité
"Orient"	légaliste	"idéaliste", affectif
"Occident"	intérieuriste	"réaliste", concret

Bien entendu, ces qualités, bien schématiques, ne correspondent plus à l'observation du temps présent : mais justement, c'est qu'a joué, et que joue de plus en plus, l'uniformisation du monde. Il ne faudrait pas aller

finement travaillées d'ombres, nous nous avisons qu'elles concourent toutes à y produire ce qu'un esthéticien appelle très justement du "remplissage existentiel".³ Elles organisent et meublent une surface à deux dimensions. Grande différence avec l'art occidental qui, depuis la Renaissance, semble, par la conquête du relief, et de la perspective en profondeur, faire écho à l'émancipation de l'individu par rapport à la destinée. Au contraire, l'art arabe, inlassablement épris de surfaces planes, s'en tient à une esthétique de polarité. Cette polarité, nous la reconnaissons bien. Nous la retrouvons en morale : c'est celle du licite et de l'illicite. Il y a plus. Etalant un champ de signes intimement liés au spirituel, l'art arabe, dans une certaine mesure, dissout la matière. On l'a appelé art d'immatérialisation.⁴ Au lieu de conférer son autonomie à l'objet, de tendre, comme Pygmalion, à le douer d'une vie extérieure, il l'annule en le façonnant. Il le soumet à l'épuisante affirmation unitaire, à l'insatiable répétition du verbe. L' "objet d'art", dans cette logique, n'existera pas comme tel. Car nul objet n'y peut s'abriter de l'idée. Nulle contingence, nulle opacité, nul "arbitraire", pour parler comme les linguistes, ne peuvent faire qu'il ne reste diaphane au Créateur, et que sa fonction ne soit de porter toujours, plus outre, au delà des résistances de toute matière et de tout galbe, le regard affamé de Dieu.

Aussi, très concrètement, la paroi s'évase-t-elle sous la poussée de l'esprit. La surface se fait creu. Au fond de la mosquée, la cavité du *mihrâb* attire la prière. On l'appelle parfois, de façon frappante, *al-mujawwaf* "le concave".⁵ Tout s'organise ainsi autour d'un vide. Par exemple, un cube d'air libre, sur lequel s'ouvrent, en croix, des salles : et voilà l'ancienne *madrasa*. Visitons de vieilles maisons du Caire, comme il en reste du côté de Bâb Zuwayla. Par exemple celle de Gamâl al-Dîn Abû Dahab.⁶ Une fois passées les chicanes de l'entrée, vous accueillez une *zurqâ'a* encadrée d'*iwân-s*. Sur les murs de la grand'salle, ou *qâ'a*, parfois en étage, et dite alors *mu'allâqa*, s'évident des creux, des niches. Tout se passe comme si une poussée du dedans vers le dehors venait bosseler les parois.

Cette esthétique du *vide mâle*, si l'on peut dire, offre encore un autre caractère, la simultanéité. Entendons-nous. "Toute structure qui combine deux formes élémentaires : par exemple un carré aux coins arrondis et qui accentue une forme en la forçant peu à peu par une autre forme, est simultanée".⁷ La simultanéité vient à son comble lorsque deux dessins s'interpénètrent. Or c'est là un motif très fréquent dans l'art musulman : des formes angulaires s'entrecroisent en labyrinthe. L'arabesque, se ramassant sur elle-même, devient entrelacs. Plus frappantes encore ces rosaces emmêlées en dédale, dont il me faut parler avec un peu plus de détails. Dans ces figures, la ligne se pelotonne sur elle-même. Elle propose

ainsi une énigme. Bien que sa complexité obéisse à une structure rayonnante, celle-ci ne se démêle qu'à l'aide d'un fil conducteur. Ce thème, dont on devine les puissances de suggestion, a passé d'Islam en Occident vers la fin du Moyen-Age. On retrouve dans l'art européen ces entrelacs si particuliers d'allure, que ce soit sous forme de rosaces polylobées ou de dédales. Ils portent alors le nom significatif de *gruppi moreschi, arabeschi, cordelle alla damaschina*.⁸ On comprend ce qui, dans cette graphie, à la fois repliée sur elle-même et s'épanouissant en étoile, séduit les artistes italiens. Vinci lui-même l'a reproduite, et Dürer à son tour s'inspira de la reproduction. J'ai pu retrouver ces rosaces, indirectement issues de Damas, dans les cartons de l'Albertina. Le *Catalogue*, rédigé en 1808 par Adam Batsch les appelle naïvement "dessins de broderie". Effectivement, aujourd'hui encore, rares sont les dentelles, les maroquineries les plus courantes, l'article "oriental" le plus divulgué, qui ne reproduisent un dessin véritablement privilégié. Car ce motif, on le retrouve partout, de l'Iran au Maghreb, de l'architecture aux mobiliers, et du musée au bazar.

Regardons-le plus près. Il comporte le carré et le cercle, ou plutôt circonscrit au curviligne une géométrie angulaire, tout en avancées, en redans, en angles offensifs. La surface interne, elle-même marquée d'un dispositif rayonnant, semblable au jet d'eau dans la cour d'une maison, semble se répandre en conquérante sur l'extérieur. L'art islamique n'est certes pas le seul à pratiquer la rosace. Mais quelle différence entre celle de ses *minbar-s* et les motifs concentriques, à registres étagés, que présente telle "barrière" bouddhique⁹. Quelle différence entre ce polygone expansif de l'Islam et la corolle du lotus indien. Comparons-le aussi à la "rose" de nos vitraux gothiques, celle de Notre-Dame par exemple : ici, tout converge vers le foyer, le monde afflue des lisières vers une cime intérieure et secrète. A ce rayonnement introspectif, si l'on peut dire, s'oppose l'éclatement agressif du motif arabe.

Ce cercle interne qui se dilate en poussées angulaires sur l'environnement, c'est le *muhr*, terme aux résonances canoniques. Le nombre des angles varie. Technologiquement, ce sont des *qunâd*, peut-être parce qu'ils font penser au pain de sucre "candi". On a donc le trois-pointes *abû Thalâthat qunâd*. Le "sceau de Salomon", à six-pointes, sera dit aussi *Shamsa*, "soleil", et *zahrâ* le huit-pointes, lumineux comme la planète Vénus. On compte jusqu'à onze et douze cornes dans des ornements alépines, où les deux rythmes, pair et impair, s'entrecroisent de la façon la plus subtile.¹⁰

Que ces effets rejoignent, par d'autres voies, ce que l'art occidental qualifie de *baroque*, il n'y a rien là qui puisse surprendre. L'art islamique tend au baroque par la combinaison qu'il opère constamment entre sources diverses d'inspiration d'une part, et d'autre part entre styles élaborés et

SUR UN MOTIF ORNEMENTAL

Par

J. Berque

Professeur au Collège de France

Une rosace d'un type particulier, le polygone étoilé, revient à profusion dans la décoration arabe, que ce soit sur le marbre, le stuc, le métal, le bois ou le cuir. Or elle nous paraît répondre non seulement à un style esthétique, mais à un certain type social. A l'appui de cette idée, nous ne chercherons pas d'arguments dans une documentation archéologique. Nous aimerons mieux en demander à la recherche concrète de structures du présent.

* * *

Voici quarante ans, déjà,¹ L. Massignon insistait sur la méfiance que la nature inspire aux artistes arabes. Malgré de brillantes exceptions, ils s'en tiennent le plus souvent à "l'inanimation des formes périssables". Et leur imagination plastique révélerait une sorte d'inversion par rapport à la nôtre. Alors que chez les Occidentaux la métaphore poétique gravit l'échelle hiérarchique des êtres, rend vivante la roche, transmue l'arbre en animal, et que notre art, qu'il soit grec, romain, gothique ou romantique, anime et personnifie la nature, ce serait, dans l'imagination arabe, juste le contraire. Pour elle l'animal a les grâces d'une fleur, et celles-ci ressemblent à des pierreries. Le privilège du minéral, à l'opposite de toute mobilité humaine, réside dans sa plénitude.² Il s'en faut toutefois que l'arabesque répudie la vie avec tant d'absolutisme. Abstraite par ses thèmes, il est vrai, puisque ceux-ci sont avant tout scripturaires, elle appelle pourtant la psalmodie, donc le son, car ce texte est Verbe. Et sa matière s'éploie avec une telle sensualité que des imitateurs chrétiens, comme celui qui a sculpté les chapiteaux de Saint-Sever, la reproduisent en ne retenant d'elle que le périple sinueux. Même, elle ne néglige pas toujours le recours au motif d'observation. Seulement elle l'absorbe, l'incorpore, le transforme. Du rampé d'une vigne, elle tire des spirales. D'un paysage elle n'avoue que le rythme. Défiant toute division scholastique entre la matière et l'esprit, elle les unit par la consonance des paroles suscitées, des lignes serpentantes, et de reliefs au grain délicat.

Mais ainsi savourée et épuisée, la vie se sublime. Si nous examinons la manière dont l'arabesque, ou d'autres ornements islamiques, se disposent par vastes plages, en harmonies de blancs ou d'ocres légers

suprême (ghafr) ... (Ma'arrî suggère que Dieu pourrait faire articuler son langage (consciemment) par Ses serviteurs, mais eux ne comprennent pas). Et pourtant, le chant de la pauvre esclave est louange de Dieu pour les hommes pieux. Suit un étonnant apologue: une immense pierre noire, sur laquelle le soleil laisse voir un minuscule corps vivant et mobile, pourrait parler à Dieu, par les mouvements de ce petit corps (probablement une formi), autant et mieux que le verre transparent lui parle par le vin que le buveur y contemple (Ma'arrî semble faire allusion au proverbe: Dieu voit bouger la fourmi noire dans la nuit noire, sur la pierre, *ṣakhrat ṣammâ*)⁶.

b) p. 373 : dialogue de Ma'arrî avec son âme (mauvaise), en présence de Dieu. Il compare le sort que son âme lui a procuré à celui d'un oiseau qui, venu se percher dans un arbre, à la nuit, se plaint prolixement du mal que lui a fait son âme, si bien qu'un homme vigoureux, excédé, met la main sur lui pendant qu'il somnolait dans la sécurité; de peur, l'oiseau cesse de roucouler, et l'homme, insouciant et content, va l'enfermer dans une prison pour oiseaux. Le matin venu, il l'attache par la patte à un fil de maçon, qui tire sur lui. De midi au soir l'oiseau agonise, des enfants lui préparent un linceul. A l'aube suivante l'oiseau pend, la tête en bas, et ses cris de détresse sont une louange à la gloire de Dieu protecteur des affligés (sous l'apparence du sarcasme, Ma'arrî rejoint ici la fameuse thèse *ash'arite* du "*taklîf mâ lâ yuṭâq*", qui inspire le vers attribué à Ḥallâj et à *'Aynulqudât Hamadhânî* : *alqâhu filyammi maktûfan...* = Dieu a jeté l'homme, les bras liés derrière le dos, dans l'abîme de la mer, et puis Il lui a dit : "ne va pas te mouiller").⁷

c) p. 2 (cf. Fischer, p. 53) : Ma'arrî discerne, à travers des signes décevants, une gloire divine; après les gazelles au désert, les colliers et anneaux de pied des belles, il évoque ces lueurs étranges aperçues par des personnages mythiques, *Shammâkh*, (qui la comparait à "*Shi'ra'l'abûr*" (peut-être un des nuages de Magellan)⁽⁸⁾, celle du feu de *'Aqîq*, et ce troisième feu qu'alla visiter l'*Ibâdî 'Adî*, qu'il disait consumant même le *ghâr* et l'*aloès* (allusion amère à Qor. XX, 9 sur le Buisson Ardent). Ma'arrî cite ensuite le feu d'*Abû'l Ḥabâhib*, c'est à dire le feu follet, qui se mêle aux ténèbres en glorifiant Dieu. Les deux feux du chagrin et de la soif, ajout-t-il, se réjouissent en Dieu. Et il termine par l'épée nue, sanglante, qu' allume sur la cuirasse qu'elle heurte une lueur semblable à la dernière clarté d'un mirage, poussant à prier Dieu plus vite que ne le fait la planète Mars. Son fil (de cette épée) prouve ainsi la puissance divine primitive, aussi stérile en cela que le colostrum. (NB : certes, le colostrum le premier lait est stérile, mais il purge le méconium, et surtout, il annonce la montée prochaine du vrai lait maternel).

Louis Massignon

Notes

- (1) sur Ibn al-Râwandî. Ma'arrî, ap. *ghufrân*; et les citations groupées par Paul Kraus d'après Abû Ḥatîm Râzî.
- (2) sur "*Juhûdî...*" cf. discussion ap. *dîwân* de Ḥallâj, 2^{me} éd. Guethner, p. 64-65; et trad. *Cahiers du Sud*, 1955, p. 71-72, 141.
- (3) sur Râzî, cf. l'éd. P. Kraus de la liste de ses oeuvres établie par Birûnî; et sa réfutation par Nâsiré Khosro.
- (4) Cf. *Fuṣûl*, p. 94 et 96 pour un emprunt conscient, avec transposition *nunacée* de la stylistique comique chez Ma'arrî.
- (5) Dhorme, ap. *Mél. Massignon*, t. 2.
- (6) *dabîb al-nimlat al-sawdâ fî'llaylati'l zalmâ*, '*alâ'lṣakhrati'lṣammâ*'.
- (7) Ḥallâj, *dîwân*, 2^e éd. Guethner, p. 122.
- (8) C'est l'opinion du doyen F.E. Bustany, de Beyrouth. Pelliot, frappé de constater que les premiers explorateurs de l'hémisphère austral avaient été des navigateurs arabes (vers Zanzibar et Madagascar), pensait qu'ils avaient dû observer les nuages de Magellan dont on sait que l'étude a été capitale pour le calcul de la vitesse d'expansion de l'univers. De fait, M. Destombes m'a signalé que Sûfî, complétant Ptolémée au moyen d'observations nouvelles, signale, près du pôle sud, d'après des "*kutb al-anwâ*" qu'il s'agirait d'identifier deux nuages stellaires, les deux nébuleuses en question, (cf. Sûfî, tr. fr. Schyllerup).

blasphèmes par amour. — Chez le grand clinicien Râzî³, il y a régression de la foi musulmane vers le culte déiste d'un simple Demiurge, coéternel à quatre autres éléments premiers de l'univers, selon une pensée de source hellénistique. — Chez Omar Khayyâm, qui se rattache, Ahmad Hâmid al-Šarrâf l'a montré, explicitement à Ma'arrî à travers Tuhamî, dont le bref et si pessimiste *dîwân* n'a pas encore été étudié comme il le mériterait, il y a une sorte d'assombrissement du monothéisme amer de Ma'arrî, que nous allons analyser, et au fond duquel nous croyons trouver encore une lueur de Tawhîd, résignée, mais très pure.

2. On aborde généralement l'étude de la psychologie religieuse de Ma'arrî dans les *Luzûmiyyât*, ou dans la *Risâlat al-Ghufrân*. Je me refuse à utiliser ce dernier texte, car il a été rédigé, phrase après phrase, en fonction de la *Risâla* d'Ibn al-Qârih, et Ma'arrî y entre dans la dépendance de la pensée de cet intellectuel alépin. — Quant aux *Luzûmiyyât* leur passage le plus révélateur se trouve dans les vers célèbres où Asin Palacios a discerné l'origine du "pari de Pascal" : "l'astronome et le médecin vont disant qu'il n'y a pas de résurrection après la mort. Et moi, je leur réponds : si vous avez raison je ne suis pas le perdant; mais si c'est moi qui ai raison, malheur à vous deux". C'est le principe même du Pari de Pascal, et Ghazâlî, reproduisant les deux vers de Ma'arrî dans son "Iḥyâ", a légitimement annexé cet argument à son apologétique. En effet, la Résurrection n'ayant pas encore eu lieu, son existence ou son néant ne peuvent être l'objet d'un choix actuel; mais il n'y a pas seulement le dilemme être-néant, il y a pour tout homme vivant, luttant, la catégorie du devenir, qu'il doit postuler positif, et non négatif, dans le sens de la vertu (théologique) de l'espérance la plus indomptable, celle de tous les Prométhées qui ont travaillé, par leurs découvertes, au progrès de l'humanité. La Résurrection devient, de par l'effort même de tous les opprimés qui savent qu'un jour la Justice vaincra l'oppression.

Laissant de côté le reste des *Luzûmiyyât*, nous préférons étudier ici un texte antérieur de Ma'arrî, les *Fuṣûl*⁴ *waghâyât* (éd. Zenâti, 1938, 482 pp. du Ier volume, contenant les *ghâyât* ALIF-KHA). Parce que les *Fuṣûl* tendent à sortir du dilemme entre le malheur de la condition humaine et la sanction implacable portée par la Loi divine, en se raccrochant à un moyen terme, un devenir qui s'esquisse timidement dès maintenant dans ce "feu follet" sans chaleur qui présage, "miraculeusement" le feu de l'hospitalité reconfortante pour le nomade égaré, qu'il dupe, mais par là même exerce à l'espérance. Il faut faire confiance au destin, même, et surtout, quand il semble anéantir nos vœux les plus intimes, que nous devons maintenir à tout prix par un pari pascalien.

3. Les *Fuṣûl* ne sont pas un pastiche coranique, car Dieu n'y intervient

pas à la première personne; c'est une série d'apologues décrivant les péripéties des espérées des existences, non seulement humaines, mais animales, confrontées avec le décret-prédestination de la Loi divine qui les flagelle. Mais il y a là, et c'est digne d'attention, une accumulation inégalée de termes arabe rares, dressée comme une protestation du langage arabe des créatures, contre l'arbitraire insoutenable de la Parole Divine Créatrice. Ma'arrî expose et "parle" cette protestation par l'approfondissement du caractère ambivalent des racines trilitères sémitiques, ambivalence qui n'est résolue que par le mécanisme de l'*i'râb*, quand il s'agit de différends entre des hommes. Mais ici, Ma'arrî montre, dans un passage étonnant, que Dieu fait signifier aux racines ambivalentes le contraire de la signification que les hommes leur confèrent, eux, créatures viles et pécheresses (texte de la p. 252, traduit in fine; où Dieu se sert de la racine KFR pour le pardon, et nons pour le reniement; de même pour la racine GHFR); ce qui laisse sous-entendre que le dernier mot sera à Dieu, mais que nous ayions ou non accepté (changeant notre conduite) le changement de qualification morale que Dieu impose finalement à la signification mauvaise que nous attachons à ces racines. Prenons, par exemple, le sacrifice proposé à Abraham; pour l'homme c'est un génocide affreux; pour Dieu, c'est l'holocauste d'un cœur qui L'adore. On connaît les méditations de Kierkegaard sur ce thème dramatique (*Furcht und Zittern*) et la solution héroïque de son ambivalence. Seules les langues sémitiques, vouées à la révélation divine, présentent de tels problèmes à la raison humaine scandalisée. Nous donnons in fine la traduction résumée de quatre de ces apologues les plus caractéristiques.

4. J'avais pensé examiner ensuite les hypothèses fréquemment formulées sur l'origine étrangère, non-arabe, de l'impiété de Ma'arrî; influence hellénistique (cf. Thughûrî), indienne, ismaélienne (Mu'yyad Shirâzi). Mais à quoi bon, puisque je crois avoir montré que Ma'arrî était avant tout un grammairien arabe, un amant de la *i'jâz* coranique, de cette modulation basale qui rythme le Livre, selon une vocalisation significatrice dont Dhorme⁵ a montré qu'elle remontait au temps d'Ham-mourabi, marquant ab antiquo la langue arabe du sceau de l'inspiration prophétique, privilège exclusif réservé aux Sémites descendants d'Abraham.

5. Voici, comme justificatifs de l'interprétation de la pensée de Ma'arrî en tawhîd (où je ne vois pas trace de kitmân), en traduction résumée, trois passages caractéristiques des *Fuṣûl*. Je rappelle que Fischer a donné, au point de vue purement grammaticale, une admirable étude sur plusieurs *Fuṣûl*.

a) p. 252 : Nous renions les grâces (*nakfuru*), et Dieu fait expier les fautes (*yukaffir*). Malheur au kâfir, et gloire au Mukaffir. Nous rechutons dans la maladie du péché (*naghfiru*), et Dieu est le Seigneur du pardon

**SUR LA LOYAUTE D'AL-MA'ARRI
EN MATIERE DE TAWHID**

Par

Louis Massignon

Dans l'histoire de la philosophie arabe, on classe parfois Ma'arrî parmi les sceptiques, les incrédules, voire les athées; il figure alors sur la liste des penseurs impies, avec Ibn al-Râwandî, Ḥallâj, Muḥammad-b-Zakariyâ Râzî, pour finir par Omar Khayyâm.

Sous les déclarations parfois blasphématoires de Ma'arrî ne subsiste-t-il pas un déisme de base, comme chez Voltaire et Lessing au moins ?

Dès nos premiers entretiens sur les "iṣṭilâḥât al-falsafiya", à l'Université du Caire, en 1912-1913, entre Taha Hussein et moi-même, ce problème avait été posé. Plus tard, lorsque Taha Hussein publia sur Ma'arrî une monographie, il m'avait suggéré faire l'analyse critique de la psychologie religieuse de Ma'arrî, centrée, me disait-il, sur un acte de foi rudimentaire, mais essentiel.

Près de quarante ans plus tard, invité à associer ma voix au concert d'hommages qui vont au grand philosophe social égyptien, à l'enseignant de tous les peuples d'expression arabe que ses "Ayyâm" et son "du'â'l Karawân" ont émus de compassion fraternelle, — je dédie à cet ami cet essai sur la loyauté de Ma'arrî en matière de Tawhîd, essai dont les lignes qui suivent donnent la structure essentielle, sans toutefois y ajouter tous les développements que, faute de temps libre, je n'ai pu qu'esquisser ici.

1. La liste des "athées" donnée plus haut est faite par des hérésio-graphes qui les dénoncent comme ayant voulu "imiter le Coran" dans des compositions stylisées ad hoc. Le plus ancien, Ibn al-Râwandî,¹ poussa logiquement la thèse mu'tazilite du Coran créé jusqu'à nier l'i'jâz, l'incomparabilité du langage du texte sacré, son caractère miraculeux d'âyât. Il en déduisit que les prophètes étaient des imposteurs, et aboutit à un déisme de la religion naturelle, de style hellénistique. — En pays de culture "scripturaire", comme le Dâr el-Islâm, le "tawhîd" minimisé d'un Ibn al-Râwandî n'est plus valide. Chez Ḥallâj, un désir mystique ardent le poussait à s'unir à la "rûḥâniya" du Prophète recevant le Coran "à l'état naissant", et les blasphèmes impressionnants qu'il prête à Iblîs dans ses "Ṭawâsîn", comme "Juḥûdî laka taqdîss" "mon refus de T'obéir (en me prosternant devant Adam)² c'est pour Te proclamer saint", — sont des

MELANGES
TAHA HUSAIN

Offerts par ses amis et ses disciples

à l'occasion de son jubilé

Paris 1962

Abdurrahmân BADAWI

TAHA HUSAIN

DAIR AL-MAGARIB

LE CAIRE - 1962

PRESENTATION

Au grand maître de la pensée arabe coteremporaine;

A l'Erasmus des lettres arabes, promoteur des Etudes Classiques, gages d'une véritable Renaissance littéraire;

Au grand coeur qui compâtit aux souffrances et aux misères des humiliés et des offensés;

A la grande intelligence, qui a su pénétrer dans l'intimité des oeuvres les plus hautes de l'esprit humain;

Au fin critique, qui a établi des nouvelles échelles des valeurs, en renversant les fausses idoles de la littérature;

Au libre penseur, qui a lutté et souffert pour l'indépendance de l'esprit;

Au charmeur des esprits, par sa voix suave, le rythme de ses phrases, l'harmonieuse construction de sa prose;

A TAHA HUSAIN

Un groupe de ses amis et disciples, qui ont puisé aux sources de sa sagesse, offre ces MELANGES, en témoignage de reconnaissance pour l'oeuvre magnifique qu'il a édifiée.

Abdurrahmân BADAWI

MÉLANGES
TAHA HUSAIN

Offerts par ses Amis et ses disciples
à l'occasion de son 70ième anniversaire

Publiés par
Abdurrahman BADAWI

DAR AL-MAAREF
LE CAIRE — 1962

MÉLANGES

TAHA HUSAIN

MELANGES

TAHA HUSAIN